

Universidad de Costa Rica

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio

Escuela de Filosofía

Proyecto de investigación para optar por el grado de  
Licenciatura en Filosofía

***Las aventuras de la modernidad***

***Bolívar Echeverría y la teoría crítica de lo moderno***

Modalidad: Investigación dirigida

Estudiante: Osvaldo Montero Salas

Carné: B04068

San José, diciembre, 2020

## Hoja de aprobación

Los abajo firmantes, como miembros del Tribunal Examinador de este trabajo de Graduación, declaran que éste ha cumplido satisfactoriamente con todos los requisitos para que su sustentante, Osvaldo Montero Salas, obtenga el grado de Licenciado en Filosofía.



Dr. Mauricio Molina Delgado

Presidente del Tribunal



Dr. Jethro Masis Delgado

Representante del director de la Escuela



Dr. George García Quesada

Director de Tesis



Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez

Lector



Lic. Hugo Gallardo Martínez

Lector



Osvaldo Montero Salas

Sustentante

De lo que se trata es de sustituir al sujeto automático,  
al *ghost in the machine* que está siempre activo,  
cambiando el mundo a su manera mientras  
el sujeto humano lo contempla e interpreta;  
se trata de poner en lugar de él a ese sujeto humano  
como sujeto político capaz de tomar en sus manos  
la transformación del mundo y guiarla  
en el sentido de la emancipación y la abundancia.

*Bolívar Echeverría*

## **AGRADECIMIENTOS**

Sin la presencia de muchas personas, este trabajo no hubiese sido posible. Agradezco en primer lugar el apoyo incondicional de mi familia, mis padres y mi hermano, y en particular, de mi compañera de vida, Yuliana. Mis amigos aparecen por aquí y por allá en estas páginas, pues con ellos conversé, no precisamente en un gris escritorio, muchos de los motivos e ideas aquí presentadas. Por su puesto, la imperfección de la presentación recae enteramente en mí. A ellos les dedico con todo el cariño.

A la Universidad de Costa Rica, por todo el soporte durante años, creando las mejores condiciones para asumir la gustosa labor de pensar el agitado mundo que nos rodea. De este crisol y más allá de él agradezco el apoyo y confianza brinda en el tiempo por parte de Adolfo Rodríguez-Herrera, Eval Araya y Helio Gallardo, quienes me han dado la posibilidad de asistirlos en sus tareas, animándome a crecer profesional y humanamente. El ambiente próspero de las aulas de la Escuela de Filosofía contribuyó a darle dirección a las dudas e interrogantes que detonaron este estudio. De esta entidad, quisiera agradecer a todo el personal docente y administrativo por la ayuda brindada a lo largo del tiempo. Particular mención a los amigos que, afortunadamente, también fungieron como tutores y guías de esta investigación: a George I. García, mi director de tesis, a Helio Gallardo y Luis Adrián Mora, mis atentos lectores.

## RESUMEN

Este estudio se dedica a encarar la interrogante en torno a la naturaleza de la modernidad utilizando como brújula orientadora el pensamiento de Bolívar Echeverría. Pero en esta pretensión, el trabajo no se detiene únicamente en la presentación de su despliegue analítico en tal tentativa comprensiva; se hilvana su propuesta, sí, sin perder de vista las preguntas que guían tal acometido. ¿Qué es la modernidad? ¿Cuáles son sus actuales desarrollos? y si, en tanto proyecto, ¿tiene posibilidades de seguir desarrollándose?, son interpelaciones que guían la investigación y se sobreponen a los planteos del autor, dando la posibilidad de encarar el problema *en y con* Echeverría, pero que se concibe dio pie a que fuese algo más que enfrentarlo *por y para* él.

El trabajo apunta tanto a un rescate del pensamiento marxiano desconocido por los enfoques tradicionales, como un posicionamiento del pensamiento de Echeverría descuidado por sus más cercanos lectores. Es decir, se emprendió una interpretación lo más coherente posible de las raíces categoriales de la teoría marxiana presentes en Echeverría, con el objetivo de posicionar la perspectiva teórica como una potente manera de analizar críticamente el mundo contemporáneo. Con esta perspectiva de fondo fue posible tensionar –y criticar, en casos determinados– sus planteamientos, desplegando en tres pasos argumentales, que componen las tres partes de este trabajo, los límites y posibilidades que se desprenden de su propuesta, con el objetivo de brindar los insumos teóricos necesarios para cartografiar y rediscutir lo que la modernidad es y para concebir modernidades alternativas (no-capitalistas) y posibilidades de resistencia al orden dominante. Su teoría crítica descuella como una potente y vigorosa propuesta de inteligibilidad sobre el fenómeno de lo moderno.

## **ÍNDICE**

AGRADECIMIENTOS .....	iv
RESUMEN .....	v
TABLA DE ABREVIATURAS .....	8
INTRODUCCIÓN: DISCURSO CRÍTICO Y MODERNIDAD .....	9
PRIMERA PARTE: MODERNIDAD REVISITADA.....	19
1 Modernidad: ¿Un problema? .....	19
1.1 Principales intentos comprensivos de su naturaleza .....	21
1.2 Fisionomías actuales del debate.....	28
Excursus: marxismo y (pos) modernidad .....	31
2. Modernidad: ¿Qué es? .....	41
2.1 Bolívar Echeverría: Revalorización del origen y sus principales características .....	41
2.2 ¿Proyecto exclusivamente Occidental?.....	57
 SEGUNDA PARTE: MÚLTIPLE MODERNIDAD CAPITALISTA.....	64
3. El encuentro modernidad y capitalismo.....	64
3.1 Subsunción capitalista del proyecto moderno.....	64
Efecto disolvente.....	66
Tiempo abstracto.....	68
Armas de fuego .....	70
Personificadores .....	73
3.2 El hecho capitalista y la contradicción valor-valor de uso .....	77
3.3 Forma valor .....	79
3.4 Valor de uso .....	88
3.5 Forma natural .....	98
4. Modernidad capitalista.....	112
4.1 Principales características de la modernidad capitalista .....	112
Trabajo .....	113
Espacio abstracto .....	118
Ciencia matematizada .....	120
Humanismo/sujeto/narcisismo .....	124
Individualismo .....	128
Nación/Estado .....	129
Blanquitud/Patriarcado .....	132
Progresismo/Aceleración .....	134

Consumismo/Presentismo.....	136
Urbanicismo.....	139
4.2 Múltiples despliegues de la modernidad capitalista realmente existente.....	142
Capital/Contradicción/Automovimiento.....	144
Ley/Crisis/Mundialización.....	147
Historia/Subsunción.....	152
Multiplicidad/Hegemonía.....	158
Inversión/Reflejo.....	162
4.3 Breve historia del sujeto automático.....	166
4.4 Bifurcación del proyecto: América Latina.....	180
Excursus: inversión real y barroco.....	191
4.5 ¿Britanización de la modernidad?.....	198
4.6 (Norte)americanización de la modernidad.....	207
 TERCERA PARTE: MODERNIDAD CAPITALISTA Y VIDA COTIDIANA .....	229
5. La vida cotidiana y la re-producción capitalista .....	229
5.1 El carácter fetichista de la modernidad capitalista.....	230
5.2 Crítica de la economía política y vida cotidiana.....	241
5.3 La crisis civilizatoria en la modernidad capitalista.....	251
6. Bolívar Echeverría y el <i>ethos</i> histórico.....	263
6.1 Los cuatro <i>ethos</i> de la modernidad capitalista .....	269
Ethos realista.....	269
Ethos romántico .....	270
Ethos clásico .....	272
Ethos barroco .....	273
6.2 Aportes, límites y potencialidades de la conceptualización de los <i>ethos</i> .....	277
 CONCLUSIONES: HACIA UNA CARTOGRAFÍA CONCEPTUAL PARA MAPEAR MODERNIDADES NO-CAPITALISTAS .....	281
BIBLIOGRAFÍA .....	296
FUENTES PRIMARIAS .....	296
▪ Libros .....	296
▪ Artículos, capítulos de libros y entrevistas.....	297
FUENTES SECUNDARIAS .....	298

## **TABLA DE ABREVIATURAS**

**AM:** *La americanización de la modernidad*

**CB:** *Conversaciones sobre lo barroco*

**CC:** *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*

**CV:** *La contradicción de valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*

**DC:** *Definición de la cultura*

**DCM:** *El discurso crítico de Marx*

**IM:** *Las ilusiones de la modernidad*

**MB:** *Modernidad y blanquitud*

**MdB:** *La modernidad de lo barroco*

**ME:** *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*

**MM:** *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*

**QM:** *¿Qué es la modernidad?*

**SWB:** *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*

**VS:** *Vuelta de siglo*

**VU:** *Valor de uso y utopía*



## INTRODUCCIÓN: DISCURSO CRÍTICO Y MODERNIDAD

*...la terca seriedad de un mundo del que ha desaparecido  
el arte, el pensamiento, la negatividad.*

Th. Adorno & M. Horkheimer

Época de ambigüedad profunda, de desconcierto generalizado, de colapso universal, ha tornado inconfundible su inminente declive a propios y extraños, seguidores y adversarios. Cómo explicar que en un mismo momento histórico se dé la riqueza material más grande de todos los tiempos a la vez que el mayor número de seres humanos sumidos en la miseria absoluta, continentes humanos considerados como simples “residuos”, “población superflua” o “no personas”; que figure el mayor grado de socialización y conexión a la vez que el más inaudito estado de indiferencia y atomización humana; los máximos desarrollos técnicos se traducen en las más salvajes condiciones y jornadas de trabajo. Nunca ha habido una sociedad que induzca con tanta eficiencia y rapidez la destrucción medioambiental a escala planetaria y que arrase locamente con todos los recursos, diversidad cultural y biológica. La sociedad que corta la rama del árbol sobre la que se sienta sería una metáfora que bien ilustra la situación actual de una humanidad tomada por un hechizo irracional y autodestructivo, que vive un genuino suicidio colectivo y lo afronta como un cortejo fúnebre.

A la par de este escenario, y para aumentar la turbiedad, probablemente no existe período en la historia humana en la que la externalización de inconformidad con la realidad establecida se pudiese dar con menos trabas. Lustros atrás, la simple posesión de un texto que levantara sospechas en las autoridades era motivo suficiente para la desaparición física de su poseedor. Ni que decir las peripecias vividas por muchos inquietos seres que terminaron expulsados de sus moradas, quemados en la hoguera, obligados a beber veneno o borrados de la historia. Paradójicamente, a pesar de esa prerrogativa epocal, es probable que no exista ninguna etapa en la historia humana en la que se haya producido menos pensamiento y teorías críticas de la realidad. La generalización de pensamiento inofensivo, complaciente y servicial al *establishment* hoy constituye un síntoma de aquel *dictum* según el cual padeceríamos nuestra propia aniquilación disfrutándola como un verdadero goce estético.

La radical e inminente autodestrucción humana exige ser enfocada desde una perspectiva de crítica social radical, única que puede aceptar la encomienda de ir y pensar el fondo del

problema, trascendiendo los discursos y críticas que, a pesar de la buena intención y la autopercebida radicalidad, no han hecho durante largo tiempo más que caminar de la mano hacia el mismo despeñadero de la historia, dando vueltas y componiendo mensajes redundantes dentro del campo del discurso instituido. Muchas críticas lanzadas contra la barbarie generalizada, contra el orden vigente, contra la destrucción ambiental, contra la exclusión social, clausuran su entusiasmo en el momento en que usan los términos, categorías y significados sobredeterminados por el *statu quo*. La trampa hace que cada vez se intente superar lo dado, se haga en realidad una apología suya en alguna de sus múltiples metamorfosis. Al partir del “lenguaje de la vida real” que reproduce el discurso, las críticas quedan subsumidas por una particular lógica: la lógica del valor que se valoriza. Todo el proceso de producción/consumo de significaciones queda magnetizado y adherido a esta peculiar dinámica, tornándose necesario para el pensar que se quiere radical asumir en la codificación hegemónica un verdadero campo de fuerzas, dominado por la acción del particular “dispositivo normador o subcodificador del código comunicativo general” (DCM, p. 62), que desdobra una potente subcodificación totalizadora, capacitada de sobredeterminar todo mensaje posible e invertirlo en encargo inofensivo al orden actual, e incluso apologético, cuando a lo mejor se concebía a sí mismo como crítico.

El una y otra vez enterrado Karl Marx (se enciende la alerta de anacronismo, exorcismo y conjuro), sospecha y siente la necesidad de observar a fondo esa realidad y ese discurso dado por natural. Esta sospecha, recargada con destellos de ingenio y años de duro estudio, lo llevan a construir una estructura discursiva nueva, acorde con los esbozos de crisis radical del mundo desde y sobre el cual reflexionaba. Concibe una nueva manera de leer, enfocar y comunicar la realidad, un modo que supone el cuestionamiento y crítica de la racionalidad establecida. Parte de la premisa de que la configuración específica del sistema semiótico en el que piensa, a pesar de su presunta irrefutable orquestación, debe ser transformado radicalmente. La sustitución del código general que organiza las posibilidades concretas de la comunicación debe ser sustancial. Intitula su proyecto “crítica de la economía política”, es decir, una desconstrucción nuclear del discurso laudatorio de la modernidad capitalista. Su plan no se proponía la construcción de una economía política crítica, sino como una tentativa que entrara en escena desbordado esa ciencia y ese discurso, haciéndolos estallar desde dentro: una crítica de los presupuestos categoriales de todo un aparataje discursivo y de una sociedad en su conjunto. Resulta conocida la sentencia a este respecto que Marx expresa en correspondencia del 22 de febrero de 1858 a Lassalle: “el trabajo de que se

trata, en primer lugar, es de la *crítica de las categorías económicas* o, si quieres, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente”. A pesar de su famosa *Tesis II*, plasma una verdadera interpretación transformadora del mundo discursivo que descifró. Esta ruptura categorial de toda una ciencia y de toda una sociedad será la base del discurso crítico de un Marx no muy común, un Marx llamado “esotérico”.<sup>1</sup>

Bolívar Echeverría tomará como parte esencial de su labor esta discursividad y modo de leer la realidad. Su incursión adrede irrespeto lo dado, mina y contradice sistemáticamente las instaladas “leyes de hierro”. A contrapelo de la aquiescencia generalizada, sostiene que, sin cambiar la sociedad y su discurso en profundidad, cualquier intento de cambio no deja de ser eso, un intento. Asume el discurso crítico que abandona el plano de homogeneidad con los discursos hegemónicos y defensores de lo dado y sostiene que hay definitivamente una *episteme* en Marx que sobrepasa el siglo XIX, al que se suele limitar su intervención: precisamente la *episteme* que prende la crítica del núcleo esencial, permanente y reinante del mundo del capital. Esa parte “esotérica” de Marx, que hace saltar el *continuum* con el mundo, generalmente es pasada por alto, tornándose preponderante la atención sobre la parte de su discurso que razona en términos del conflicto de clases, la propiedad privada, la lucha por el reconocimiento, la inclusión en la lógica vigente o el reparto injusto del dinero, es decir, de la parte “exotérica”, que por lo general es la parte de su discurso que no trasciende el orden establecido y que queda sobredeterminada por el núcleo esencial de la modernidad capitalista y la Ilustración, de suerte que, en lugar de romper el código imperante, lo reproduce<sup>2</sup>. Echeverría propone una lectura de Marx que se centra en la parte

---

<sup>1</sup> El propio Marx emplea esta nomenclatura al referirse a la “constante contradicción de Adam Smith en el modo esotérico y exotérico de enfocar las cosas” (Marx, 1980 II, p. 149), pues según él, se presentaba en Smith dos modos de representarse los fenómenos: uno abocado a descubrir la concatenación interna de las cosas, penetrando hasta su esencia, y otro situado en la superficie de los fenómenos tal como se manifiestan. La tipología ha sido empleada desde entonces para distinguir dos tendencias en la obra o el pensamiento de un autor. Kurz (2002, pp. 21-25) lo ha empleado en la obra de Marx y Jameson (1988, p. 27) en la de Althusser. A pesar de que no señala explícitamente este modo de enfocar el asunto, se sostiene que Echeverría trabaja a lo largo de toda su producción teórica sobre la parte “esotérica” de la obra de Marx, enfocando predominantemente el núcleo categorial interno (valor, mercancía, trabajo abstracto, dinero, capital) de la crítica de la economía política.

<sup>2</sup> Solamente por dar un ejemplo. Gran parte de los herederos de algunos planteos de Marx, toman como eje central de sus razonamientos la categoría de “lucha de clases”, aun cuando él mismo reconociese que no le correspondía “el mérito de haber descubierto la existencia de clases en la sociedad moderna, como tampoco la lucha que libran entre sí en esa sociedad. Historiadores burgueses habían expuesto mucho antes que yo la evolución histórica de esa lucha de clases, y economistas burgueses habían descrito su anatomía económica” (Marx, 1974, p. 50). La lucha de clases existe, en efecto, pero su realidad es epifenoménica respecto a la lógica del valor y la contradicción estructural de esta sociedad, imposible de identificar con antagonismo social alguno. Claro está que el mismo Marx muchas veces emplea la categoría con cierta centralidad, de donde sobreviene la necesidad de distinguir las dos tendencias en su pensamiento. Sin que necesariamente una de estas dos tendencias sea más “verdadera” que la otra, lo cierto es que el

de su obra que ofrece la posibilidad de echar una mirada que salta por fuera del autómata mercantil, que a pesar de que se construye desde una forzosa interioridad en la que se vive y experimenta esta sociedad, desmonta, desconstruye, corroe desde adentro y constantemente el discurso establecido para tratar de captar “un afuera que está dentro de lo realmente existente”.

La crítica de los fundamentos mismos de la modernidad capitalista, de esas categorías que una y otra vez se hacen pasar por neutrales, naturales o transhistóricas, pero que en realidad en su forma desarrollada constituyen el corazón de la especificidad negativa suya, constituye el centro de su discurso crítico. Categorías como valor, dinero, mercancía, fetiche, inversión, mistificación, trabajo, Estado o mercado encierran la clave de bóveda de la lógica autodestructiva imperante y serán a las que apunten los dardos lanzados por Marx y que Echeverría vigoriza en su impacto. A pesar del trato despreocupado en las lecturas tradicionales de Marx, estas categorías que pasan por inofensivas, son realmente “formas de ser [*Daseinformen*], determinaciones de existencia” de esta sociedad. Un ejercicio realmente irreconocible tanto para muchos “marxismos” como para los trasnochados doctos “anticomunistas”, pues ambos en idéntico sentido, se muestran sorprendidos ante las posturas de este desconocido Marx, que no calza definitivamente en el aspecto añejo, habitual y enmohecido con el que se ha identificado y supuestamente derrotado su pensar. El Marx esotérico muestra de dónde y cómo surgen estas categorías, las consecuencias de su existencia y las posibilidades para superarles, configurándose como un discurso de la transición de un mundo que se dirige hacia algo distinto. La crítica de la economía política aparece, a la sazón, como la contribución a la crítica general del mundo de la modernidad capitalista.

Este discurso crítico forma parte sustancial del proceso práctico-histórico, situado sociohistóricamente sobre la realidad que pretende interpretar y transformar, su objeto de estudio claramente delimitado e inmanentemente desarrollado, le da su razón de ser: es decir, en tanto estas categorías analizadas sigan funcionando, su incursión seguirá siendo necesaria y tendrá su función de desenmascarar y transformar esa jubilosa iterable realidad. Las categorías críticas que moviliza esta incursión son comprendidas como afirmativas, cuando en realidad fungen como una “etnografía crítica” de esta sociedad emprendida desde la forzosa interioridad de su envolvente lógica, enunciando expresamente el carácter históricamente producido y destructivo de sus formas

---

Marx “esotérico” apunta su crítica al núcleo imperecedero, esencial y actual de la sociedad mercantil, que será el enfocado en este trabajo.

básicas de objetividad y subjetividad que se yerguen en su corazón organizando el conjunto social. Es un intento por abordar las formas sociales que caracterizan fundamentalmente esta forma de vida a través de categorías históricamente específicas. Sin embargo, a causa de su carácter peculiar y del dominio del “dispositivo normador o subcodificador”, estas formas *parecen* ser ontológicas y transhistóricas; posición contra la que irrumpe esta discursividad crítica y su negatividad.

El principio de ese dispositivo subcodificador, el *a priori* totalitario que conforma todo mensaje a un único código que instituye la naturalidad del cosmos capitalista, es analizado por primera vez con la teoría del “fetichismo de la mercancía” de Marx. Contra las doctrinas que vieron resquicios “metafísicos” o “filosóficos” en esta parte de su obra, la lectura de Marx que Echeverría desarrolla y enriquece, parte de esta cuestión como la que “organiza todas las demás en la sociedad moderna”, donde se expone el “planteamiento más profundo y radical” de su proyecto (*IM*, pp. 103-104). En su opinión, la categoría central de la discursividad crítica aparece cuando Marx “habla del valor de la mercancía capitalista como valor «autovalorizándose» y lo califica de «sujeto automático», de elemento dominante, dotado de movimiento propio”, siendo el “examen crítico de esa presencia el objeto teórico central de toda la crítica de la economía política” (*DCM*, p. 290). El valor como forma de existencia social total, es una efectiva forma *a priori*, que se presenta como ontológica e innata a la especie y a la historia, pero que en realidad es sociohistórica, producida-productora y sujeta a evolución. Una especie de matriz de percepción que sobredetermina la emisión de todo contenido particular, y transforman las categorías suyas en sustratos sempiternos.

Ante este tipo de aseveraciones, se ha acusado tal lectura de reducir al ser humano a su simple dimensión económica, con la imputación de dar una primacía absoluta a dicha esfera en detrimento de las demás. Sin embargo, en este universo social, y solamente en éste, el dispositivo normador del código *a priori*, subordina *realmente* toda actividad humana a lo económico. Este reduccionismo no es un resbalón teórico: es efectivo en la sociedad capitalista, pero *sólo en esta*. Muchos modelos desatinadamente transhistorizaron y ontologizaron este fenómeno típico del capital a la historia *tout court*, presuponiendo desde siempre la economía como dimensión separada y determinante de las demás. Los señalamientos de economicismo hacia ciertas vertientes teóricas que ven en él estructuras eternas, son justificables, pero no es aplicable a la crítica de la economía política, que da cuenta del “economicismo realmente existente” en su dimensión sociohistórica y de forma desaprobatoria, señalando la necesidad de transformarle radicalmente.

A pesar de la negativa de muchos a ver el economismo real, “la acción corrosiva del ácido mercantil, que es el secreto de su dispositivo homogeneizador”, seguirá convirtiendo todas las críticas lanzadas contra él “en una serie de soluciones más o menos concentradas de una sola quintaesencia”: el discurso establecido. El respeto por las categorías esenciales de esta sociedad ha provocado que por años su núcleo destructivo permanezca incólume. No se gana mucho desechando *ad portas* el economicismo, pues su rechazo no anulará la economía independizada y automovida que seguirá reproduciéndose.

El entronque del discurso crítico como la mejor óptica para captar el fenómeno de lo moderno lo encuentra Echeverría en dos razones intrínsecamente conectadas: “de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo” (*IM*, p. 142). La crítica categorial emerge así como la entrada conceptual decisiva y coherente para la comprensión orgánica de los nexos entre capitalismo y modernidad, la mejor ruta para la fina distinción entre uno y otra, al permitir captar las lógicas y elementos distintivos de cada una de estas realidades sin violentar su necesaria especificidad. Es el lente más potente para ir a los fenómenos desde su fundamento, develando la esencia de los movimientos superficiales, explicitando “en última instancia” y de modo subyacente las relaciones sociales hegemónicas. Y es en ese ámbito profundo, “tal vez el aspecto más interesante, más prometedor de problemas, y no necesariamente de soluciones” (*DCM*, p. 197) donde se moverá el trabajo de Echeverría. Según relata, en la gestación de su incursión teórica, consideró

que era indispensable sostener las bases de la estructura del discurso crítico de Marx, y allí fue donde di el vuelco hacia una tematización más general del problema del capital, siguiendo el planteamiento de Marx en el sentido de que la crítica no es sólo crítica de la economía, sino de la sociedad en su conjunto. Así surgió entonces para mí el concepto de modernidad (Echeverría, 2009, p. 3).

La teoría crítica echeverriana parte del reconocimiento de la totalización del sistema expansivo capitalista, de donde sobreviene la necesidad de trabajar la crítica categorial “ya no nada más en el sentido de la crítica del capital, sino en el sentido de la crítica de la modernidad como un conjunto” (*ibid.*). Este es el observatorio, el mirador que abriría la posibilidad de captar en su

núcleo los aspectos de la historia del mundo moderno y su devenir en una aparentemente indetenible “calle de dirección única”. Encarando la radicalidad de la crisis civilizatoria provocada por esta lógica autodestructiva, asumiendo realmente lo que está en juego, el programa de investigación que se propuso Echeverría desde los años setenta del siglo pasado, despliega en profundidad una tarea de primer orden: “ampliar la «crítica de la economía política» elaborada por Karl Marx hacia una teoría crítica del conjunto de la vida moderna” (*MdB*, p. 12). Una teoría social centrada en la crítica de las categorías básicas de la sociedad mercantil, que sobrepase el código instaurado, que dote de sentido el caos de lo real, aparece acá como algo más que un pasatiempo teórico abandonado a la mera posición contemplativa, aparece como una condición necesaria para cualquier praxis y proyecto de emancipación humano.

\*\*\*

Como ninguna lectura es inocente, el presente trabajo se desarrollará tomando como eje una sustancia particular que ha atravesado ya varios decenios intentando tomar forma. Una particular sustancia cuya actualización más favorable ha visto la luz en la singular fracción de la obra de Marx que generalmente es leída con demasiada rapidez, o que ha sido y sigue abiertamente ignorada por muchos, principalmente encontrable en *El Capital* y sus manuscritos preparatorios; una sustancia que tomó formas destellantes en intervenciones como las del primer Lukács, el olvidado Rubin, la Escuela de Fráncfort, la Nueva lectura de Marx o la actual Crítica del valor (de la cual este trabajo debe gran parte de la perspectiva y enfoque)<sup>3</sup>. Una sustancia que Bolívar Echeverría contribuyó ingentemente a actualizar.

Se pretende demostrar que el proyecto de Echeverría es posible de inscribir en la corriente crítica del valor desde América Latina, que con América Latina no se quiere expresar algún tipo de sustanciancialismo, una ventaja epistémica o algún provincialismo que por el simple hecho de

---

<sup>3</sup> La “crítica del valor”, si bien tiene representantes en figuras como Scholz, Kurz, Postone o Jappe, no se autoconcibe como una “escuela”, pues muchos autores, en los que incluimos a Echeverría, en diferentes partes del mundo, y sin necesariamente tener contacto entre sí, llegan a resultados similares en el mismo contexto, lo que habla de una cierta sensibilidad al proceso histórico imbuido en una crisis civilizatoria y de un replanteamiento radical de la cuestión de la emancipación social. Esta sensibilidad se difunde en una coyuntura en la que casi de modo unánime se trataba a Marx como un perro muerto, o donde, incluso desde planteos cercanos a Marx, se hablaba de una indiscutible crisis del marxismo, momento en que cualquier intento de criticar el capitalismo parecía estar ligado indisolublemente a porfiados anacrónicos ciegos a los nuevos tiempos. Para una introducción a los principales elementos teóricos de la crítica del valor, véase los textos de Jappe “Elementos para una historia de la crítica del valor” (incluido en Kurz, 2016, pp. 7-29) y “Algunos puntos esenciales de la crítica del valor” (apéndice en Jappe, 2019, pp. 307-314). Una presentación crítica de la corriente puede encontrarse en Guigon y Wajnsztein (2004).

venir de esta parte deban necesariamente resultar preferente, a lo que Echeverría abiertamente se opuso<sup>4</sup>, sino una determinada estrategia de enunciación que puede abrir, como se verá, nuevas aristas para enriquecer la crítica categorial desde situaciones concretas y diferencialmente insertas en la sociedad mundializada. La crítica del valor echeverriana contribuye al debate internacional proporcionando una vigorosa lectura de la “forma natural”, una afilada distinción de lo moderno y lo capitalista, además de una destacada lectura de la vida cotidiana, elementos estos que se echan de menos en las demás versiones de la crítica del valor. A la vez, en su lectura, se echa en falta un tratamiento *más específico* del papel de la crisis y el agotamiento y límite objetivo de la sociedad del valor<sup>5</sup>. Pese a todo, comparten claramente puntos de partida y premisas de trabajo, con lo que, el diálogo implícito que se pretende desarrollar resultará provechoso en el afán de nutrir la crítica categorial de la sociedad capitalista.

El estudio se dedica a encarar la interrogante en torno a la naturaleza de la modernidad utilizando como brújula orientadora el pensamiento de Echeverría, sin descuidar la sustancia de la que su pensar forma parte y a la que contribuye a desarrollar. Pero en esta pretensión, no se detiene únicamente en la presentación de su despliegue analítico; se hilvana su propuesta, sí, sin perder de vista las preguntas que guían tal acometimiento y a las que Echeverría enfrentará desde cierta especificidad histórico-heurística. Siguiendo la recomendación del filósofo de Friburgo, para quien la mejor forma de homenajear un pensador es “pensar aquello que le dio qué pensar y que en él quedó impensado”, se tomará como preguntas centrales: ¿Qué es la modernidad? ¿Cuáles son sus actuales desarrollos? y si, en tanto proyecto, ¿tiene posibilidades de seguir desarrollándose?, interpelaciones que guiarán la investigación y se sobrepondrán a sus planteos, dando la posibilidad de encarar el problema *en y con* Echeverría, pero que podría conducir a algo más que enfrentarlo *por y para* él. El hilo de Ariadna para entrar al laberinto será el rastreo del “sujeto automático” en su devenir histórico-social, una perspectiva heurística que, a pesar de estar en el corazón de su

---

<sup>4</sup> Contra el “fervor sucursalero” y el “afán de novedades”, necesariamente reproductores de la sumisión colonial del discurso filosófico, Echeverría destaca la historicidad propia del pensar en América Latina, una estrategia que, sin caer en el localismo, no puede no enunciar desde las características situacionales y sociohistóricas típicas suyas. La unidad en lo diverso de esta zona, producida por factores decisivos que han marcado a sus poblaciones desde varios estratos, tales como el etnocidio más grande de la historia desplegado en la Conquista, la producción masiva de no personas y empobrecidos y la afinidad electiva del mestizaje, atraviesan fundamentalmente el lugar de enunciación.

<sup>5</sup> Decimos *más específica*, porque efectivamente la lectura de la crisis está presente en Echeverría. Sus ensayos “La crisis estructural según Marx” (DCM, pp. 191-206), “La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossman y la teoría del derrumbe” (Echeverría, 1984, pp. 173-193), así como “Crisis de la modernidad” (Echeverría, 2011b) reflejan el presente interés en el tema.



propuesta, resulta inexplorada hasta la fecha. Este enfoque permitiría observar el momento en que toma fuerza la “objetividad espectral”, tras subsumir a sus haberes las posibilidades abiertas por la modernidad. Permitiría rastrear el lazo claro entre el comienzo de la visión social positiva del trabajo, la aparición totalizadora del tiempo y espacio abstracto, la introducción de las armas de fuego, la penetración del dinero como fin en sí mismo, la aparición de la *blanquitud* y el despliegue de la “sociedad de la abstractividad absoluta” (Bloch) en su camino a la mundialización.

Se pretende demostrar que es ésta perspectiva la que mejor representa la intervención teórica de Echeverría, que amalgama una vigorosa interpretación donde, superando la mera superposición externa, aprovecha como plataforma de partida los planteos de tradiciones como las de F. Braudel, la semiótica, antropología cultural e histórica, entre otros, lo que le permite dar cuenta de la forma históricamente específica de comportamiento del sujeto automático. La diversidad de voces que se dan cita en su escritura, su distintivo modo de incorporar y concertar diversas sensibilidades, que sin prejuicio alguno levantó puentes con universos teóricos muchas veces contrarios y hasta enfrentados a su perspectiva política o filosófica, suponen en él una estrategia intelectual e investigativa de primera magnitud. Sin embargo, como previene Millán, no debe caerse en el engaño de ver en su procedimiento un mero ejercicio interdisciplinario o transdisciplinario, sino que “hace algo que más bien salta las trancas de la disciplina, algo indisciplinado, que nos regresa a la violencia de la totalidad” (2012, p. 284).

Mediante el abordaje de, al menos, cuatro aspectos centrales de la modernidad, se enfrenta el problema partiendo de 1) una revaloración del origen<sup>6</sup> de la modernidad y de sus fundamentos, presupuestos por gran parte de los estudios, quienes, en sus diferentes planteamientos, lo homologan con el capitalismo o la Conquista; 2) la propuesta de los múltiples despliegues de la modernidad, echando abajo la idea de proyecto monolítico, homogéneo y simétrico, además de poner al descubierto las contradicciones fundamentales que se exhiben en su despliegue (valor/valor de uso, abstracto/concreto); 3) el análisis detallado de la vida cotidiana y las distintas formas espontáneas, simultáneas, contradictorias o superpuestas de vivir en estas múltiples modernidades (*ethos*) y 4) los preludios argumentales que darían pie a mapear modernidades

---

<sup>6</sup> Gallardo previene sobre el común truco de rastrear el *comienzo*, y no el *origen* de un fenómeno, esfumando o identificando este último con el primero. Esta maniobra, por lo general inconsciente, “posee como fondo la necesidad/deseo de ocultar que *todo origen se sigue de una decantación de procesos sociales*: el origen se gesta en el seno de una sensibilidad o *ethos*” (2018, p. 236).

alternativas (no-capitalistas) y posibilidades de trascendencia de la catástrofe en curso. La actualización de estas cuatro dimensiones del fenómeno teniendo como sustancia la crítica categorial marxiana, posicionan la producción teórica de Echeverría como una de las claves interpretativas y comprensivas más importantes de nuestro tiempo en torno al problema encarado. Sin considerarse a sí mismo como un corpus teórico acabado, omniabarcante y autosuficiente<sup>7</sup>, abre líneas de fuga argumentales y deja planteadas numerosas cuestiones a desarrollar de modo colectivo, como ocurre verdaderamente en la construcción del saber.

La inquietud principal que recorre la presente investigación, el detenimiento específicamente en la pregunta por el fundamento y significado de la modernidad implica una apuesta, moderna aún, por la dilucidación del sentido o los sentidos que vertebran desde sus estratos más profundos la experiencia de un proyecto civilizatorio que aparenta estar llegado a su agotamiento histórico. La naturaleza del trabajo no pudo evadir el empleo amplio de citas, tanto por el carácter de *demonstrandum* que intenta ser, como por la precisión y estilo con el que muchas veces el autor expresa un pensar que sería realmente envilecido en una paráfrasis. Asimismo, está presente el a veces pesado estilo propio de un trabajo universitario, por más que no deja de emplearse una expresión ordinaria y nada ostentosa. “La imaginación está abdicando ante esta realidad, que atrapa y sobrepasa a la imaginación” sostenía Marcuse hace más de medio siglo. Tras este dictamen, que quizá sirva como estado de la cuestión de nuestra época, se considera una tarea de primera magnitud el motivar la reforestación de la imaginación en un grado quizá mayor que la de los bosques abatidos por la dinámica económica. Aspiramos al menos que tras el trasfondo del estudio, el pretexto Echeverría haya servido para arrojar nuevas dudas y cuestionamientos a la *terca seriedad* de los tiempos que corren, y haya motivado a desestabilizar los absolutos instaurados y a imaginar nuevas formas de sentir/vivir.

---

<sup>7</sup> Por lo demás, como bien ha destacado Adorno, esta pretensión de totalidad cerrada, de sistema absoluto, no hace más que reflejar el umbral burgués, según el cual, “lo presentado debe estar acabado y redondeado, en perfecto acuerdo con lo acostumbrado en el intercambio de mercancías, en el que el cliente insiste en que lo que se le suministre por el precio total incorpore también el cuanto completo de trabajo cuyo equivalente paga él; y si queda algo por hacer, se siente defraudado” (2012, p. 326).

## PRIMERA PARTE: MODERNIDAD REVISITADA

*La modernidad es lo que menos  
ha permanecido igual a sí.*

W. Benjamin

### 1 Modernidad: ¿Un problema?

Tal y como sostiene Berman en su introducción al libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, los años setenta del siglo pasado representaron una década en la que el debate y las iniciativas en torno al fenómeno de la modernidad se vieron truncadas por la turbulencia y los descalabros en los que los modernismos de los sesenta se vieron envueltos. En este sentido, el autor aseverará a finales de los setentas, que el discurso y la controversia sobre el significado de la modernidad, tan vitales hace una década, ahora “prácticamente han dejado de existir” (2013, p. 23). Años después, entre mediados y finales de los ochenta, se observa una serie de pensadores retornando nuevamente el debate sobre la naturaleza, alcance y vigencia del proceso civilizatorio enmarcado bajo el epíteto de modernidad. Se acude desde entonces a una especie de *topos*, que pondría al descubierto que sólo en el momento en que por todas partes se comenzó a anunciar el advenimiento de la posmodernidad, irrumpió alguna conciencia de que la comprensión de la modernidad –supuesta por muchos como una etapa ya superada de la humanidad– seguía incitando problemas.

De acá precisamente la proliferación de estudios sobre los modos en que fue –y es actualmente– enfrentado ese misterioso fenómeno. Lo que resultaba claro era que, a pesar de su expulsión, de su salida de los debates, la modernidad se había introducido con ímpetu en el pensamiento de todo el mundo. De palabra tabú se transforma en moda, desatando conjuros mágicos capaces de ocupar el papel de llave maestra para abrir y cerrar la elucidación de hechos históricos, culturales y filosóficos, estimulando una extensa y penetrante discusión sostenida en el tiempo y reanimada significativamente en la vuelta de siglo. La importancia de abocarse a dilucidar el tema parece más sustancial que nunca, pues su naturaleza de proceso abierto y múltiple, aunado a lo barbárico de los tiempos que corren, demandan de un detenido y profundo examen. La actual crisis civilizatoria que enfrenta la humanidad, donde la marcha galopante de progreso y devastación no dejan de tornar cada vez más frágil la supervivencia de la especie, debido a la ambivalencia esquizoide consustancial a la relación capitalismo y modernidad, indudablemente

constituye otro acicate no menos importante para preguntarse por sus contornos, límites y posibilidades.

Aunque se ha avanzado bastante en la labor comprensiva, es conocido que debido a su multidimensionalidad y complejidad<sup>8</sup>, así como su presencia evanescente en el devenir histórico, el ingreso diferenciado desde los más variados lugares epistémicos han sido la tónica, manteniendo el debate abierto, e instituyendo su análisis, reflexión y delineamiento como un desafío intelectual de primera importancia. La interpelación por sus características, su significado y naturaleza no está decantada, rehíerve el debate actualmente, y, desde distintas aristas, se le enfoca en el afán de asir su comprensión. Las perspectivas sociológicas, políticas, históricas y filosóficas integran el gran abanico de constelaciones analíticas que han formado parte de la discusión. No obstante, en la articulación de su contestación, peculiaridades más peculiaridades menos, la gran mayoría de planteamientos se han postrado sobre dos grandes mitos que equiparan modernidad/capitalismo y modernidad/colonialismo. Se considera que estas dos rutas no hacen más que mistificar lo que la modernidad es y, aún más, lo que el propio capitalismo y colonialismo son. Ante este panorama, se juzga que, a pesar de la vasta bibliografía que actualmente se posee sobre el tema, sobre la modernidad se sabe menos de lo que se cree.

Hablar de la modernidad, discutir, discernir, e intentar transformarle debe hacerse necesariamente desde ella misma, desde una forzosa interioridad a la que no se le puede simplemente huir. Época que acepta el cambio como constitutivo suyo, que admite “lo efímero, lo veloz, lo contingente” (Baudelaire) como su modo de ser, que vive de trascenderse una y otra vez, debe necesariamente enfocarse desde la negatividad de su existencia, desde una teoría crítica que capte “un afuera que está dentro de lo realmente existente”. Si se concibe desde un discurso conforme con lo dado, o que cree haber superado eso dado con sólo obviarlo, se corre el riesgo de constituir una autorreferencialidad tranquilizadora, una defensa de lo realmente existente y la clausura de los posibles. De ahí que necesariamente haya que “volver a entrar al laberinto de la modernidad, porque no hay otro camino, no hay posmodernidad” (Hinkelammert, 2008, p. 8). Repensar la modernidad en la medida en que la transformación de sus condiciones de existencia se acelera con el tiempo: esa es la invitación.

---

<sup>8</sup> No en vano se habla actualmente de *post*, *anti*, *contra*, *trans*, *neo*, *ultra*, *pre*, *para*, *hiper* y *supra* modernidad, lo que refleja la complejidad, diversidad y multiplicidad de su comprensión.

### ***1.1 Principales intentos comprensivos de su naturaleza***

Hegel y Marx ilustraron magistralmente el principio heurístico según el cual el problema de la historia involucra necesariamente la historia del problema, de tal modo que resulta quimérico detallar y estudiar de manera válida un hecho humano, cualquiera que este sea, sin integrar en tal descripción su génesis; partiendo de acá se colige que, en el intento de asir y comprender lo que la modernidad es, ha de tenerse presente la evolución de las ideas y fenómenos históricos que han delineado y perfilado los principales intentos comprensivos respecto al problema en estudio. No cabe duda de que lo inverso es también verdadero, como sostiene acertadamente Goldman (1974), pues la historia del problema es a la vez el problema de la historia; y la historia de las ideas no podría llegar a buen puerto si no se liga de manera íntima con la historia de la vida económica, social y política del ser humano.

La utilización del término *modernidad* resulta en sí mismo complejo, como bien lo desarrollan Koselleck (1993, pp. 287-333) y Jameson (2004, pp. 25-29), y su utilización a lo largo de por lo menos los últimos quince siglos hace que su uso requiera mínimamente, cierta delimitación histórico-conceptual. La acepción que acá se empleará del término aparece estrechamente relacionada con la ya presente en la obra de Casiodoro, quien en el siglo V de nuestra era, lo asociaba con la idea de *ruptura* (Pozas, 2006, pp. 42-44). Los modelos que han abordado esta acepción se han bifurcado en al menos dos, donde, por una parte, se le ha afrontado desde el marco de las categorías temporales, que terminan por resolverse en las de los tiempos propiamente dichos (futuro, futuro anterior, pasado perfectivo, pasado imperfectivo, etc.), y, por otra parte, los que lo abordan desde los signos materiales-tecnológicos, las condiciones económicas y las fuerzas sociales de producción como factores transformadores. La formalidad del término modernidad que aquí se explotará en las principales propuestas comprensivas que de su naturaleza se han hecho, adquiere su sentido nutriéndose de ambos enfoques; entonces, como un momento diferenciable con el tiempo pasado, con el tiempo antiguo, la modernidad constituye una época histórica que contrasta con las determinaciones tempo-materiales de épocas pasadas.

A partir de esta incipiente y somera aproximación de lo que se entenderá como modernidad, se rastrearán las principales propuestas comprensivas que han intentado conferir de ciertas peculiaridades históricas, sociales, políticas, culturales y económicas a esta época histórica. Se considera en este trabajo una tarea de primer orden investigar lo que se ha comprendido como el

origen mismo de la modernidad, pues, a pesar de que muchos intérpretes de su naturaleza obvian o parecen no darle importancia a este asunto, las respuestas (o las *no* respuestas) a cuestiones como si la modernidad es anterior, simultánea o posterior al capitalismo, o si es independiente, relacionada o mutuamente constituyente de él, si está relacionada a la colonización de América o si es indiferente a este acontecimiento, *determinan el sentido tanto de la modernidad, como del capitalismo y de la colonización*. Según Habermas (1985, p. 15), fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad, siendo este pensador quien principia el empleo del concepto en contextos históricos como concepto de época: la “*neue Zeit*” es la “época moderna”<sup>9</sup>. Tres elementos sobresalen en la argumentación hegeliana que ayudarían a vislumbrar el origen de esta nueva época: el descubrimiento del “Nuevo Mundo”, el Renacimiento y la Reforma, ubicándose así entre los siglos XV y XVI. Hegel da cuenta de esta aguda conciencia histórica en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, ostentando en su argumentación la acepción de *ruptura* pues, en su opinión,

no es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación (2008, p. 12).

Las peculiaridades que definirían esta nueva época y su despliegue, Hegel las ubica en relación al tránsito y al recorrido de los *momentos* de la razón y la autoconciencia en el proceso de reconocimiento como espíritu que se sabe libre. Concretamente, en los *Principios de la filosofía del derecho* (1999), Hegel sostiene que “el principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad” (§ 273). En este sentido, el pensador es claro al distinguir que “el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de transición en la diferencia ente la *antigüedad* y la época *moderna*” (§ 124). Al menos cinco son los elementos político-culturales que darían pie al desarrollo de esta época moderna como época de la libertad de la subjetividad y como estadio del espíritu que se sabe libre, que busca lo verdadero, eterno y universal, a saber: el derecho, la propiedad privada, el Estado, el mercado y el aval a las naciones poderosas a impulsar una política

---

<sup>9</sup> Según Osborne, es hasta la Ilustración que “la frase inicialmente neutral *neue Zeit* llegó a adquirir el sentido de una afirmación cualitativa sobre la novedad de los tiempos, en el sentido de su siendo «completamente diferente, incluso mejor que lo que había pasado antes»” (1995, p. 10). El relato de legitimación y autoafirmación de lo propio como superior recibe acá su máximo impulso en la modernidad capitalista. Se rastreará cómo y dónde aparece este discurso.

colonialista (*cfr.*, Hegel, 1999, §§ 321-360; 2012, pp. 169-177 y 657-701). En pocas palabras: homologa sociedad moderna con sociedad burguesa o capitalista. A pesar de ser Hegel el primero en abiertamente argumentar en este sentido, las principales líneas de su tesis tienen como referentes implícitos a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa* (1789), y a los argumentos de la Ilustración inglesa, concretamente de John Locke, David Hume y Adam Smith, quienes en opinión de Hinkelammert (2014, pp. 21-24), delinean el relato de autolegitimación de la modernidad capitalista. Hegel aparece así como pensador de la revolución burguesa de las fuerzas productivas y el auge del capital, y ve en su época un momento de central importancia en la creciente economía capitalista que avanza hacia la transformación radical de todas las relaciones sociales, políticas y económicas; de ahí lo sostenido en el prólogo de la *Fenomenología*, pues estos aparecen como *tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época*, tal como observa.

Estas ideas serán hondamente influyentes en los sucesivos planteamientos que pretenden dar cuenta de la modernidad y, desde cierto ángulo, en los de Karl Marx. Partiendo de algunas de las ideas en torno a la historia universal planteadas por Hegel, en su visión, Marx entiende la historia como una trama de influencias y efectos humanos, desigualmente influyentes y dialécticamente articulados, y su método de acercamiento a la comprensión de esta múltiple trama resultará novedoso. Es sabido que Marx raramente comenta su metodología, y que, por tanto, esta debe reconstruirse mediante un cuidadoso escrutinio de comentarios ocasionales de pasada. En una significativa nota al pie de página del capítulo XIII del primer libro de *El Capital*, Marx esboza uno de los argumentos más importantes, y menos atendidos, en la comprensión de lo que una época histórica es, y, por tanto, en el discernimiento de lo que vendría a ser la modernidad. La nota puede dividirse en dos partes, la primera de las cuales explicita su relación con Darwin. Marx había quedado deslumbrado por el método histórico de reconstrucción evolutiva empleado en *El origen de las especies* (1859), admitiendo enorme cercanía con su obra, que, en lugar de prestar atención a la evolución de la historia natural, se concentraba en la historia humana. Sostiene en su nota

una *historia crítica de la tecnología* demostraría en qué escasa medida cualquier invento del siglo XVIII se debe a un sólo individuo. Hasta el presente no existe esa obra<sup>10</sup>. Darwin ha despertado el

---

<sup>10</sup> Marx toma en consideración los trabajos existentes en su época. Desde Johann Beckmann y las *Contribuciones a la historia de las invenciones* (1780-1805) –estimada una de las obras pioneras en el estudio de la historia de la tecnología, término que él introduce en 1772–, y su alumno J. H. M. Poppe con la *Historia de la tecnología* (1807-1811), quienes sistematizan el tema de manera inédita, pero sufriendo las limitaciones del retraso tecnológico alemán, pues Poppe aún en 1811 dirá muy poco sobre la máquina de vapor, –ambos autores trabajarán inmersos en la

interés por la historia de la tecnología natural, esto es, por la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de las plantas y de los animales. ¿No merece la misma atención la historia concerniente a la formación de los órganos productivos del hombre en la sociedad, a la base material de toda organización particular de la sociedad? ¿Y esa historia no sería mucho más fácil de exponer, ya que, como dice Vico, la historia de la humanidad se diferencia de la historia natural en que la primera la hacemos nosotros y la otra no? (Marx, 2017 I, p. 448).<sup>11</sup>

Marx abordó en gran parte de su vida con sumo detenimiento la importancia de la tecnología en el devenir humano, y observó algunas transiciones históricas cruciales relacionadas a las transformaciones en el medio de producción y en el empleo tecnológico. Así, en el capítulo V de *El Capital*, una vez reproducida la definición de Benjamin Franklin del ser humano como “un animal que fabrica y se vale de utensilios”, agrega Marx,

la misma importancia que posee la estructura de los huesos fósiles para conocer la organización de las especies animales extinguidas la tienen los vestigios de *medios de trabajo* para formarse un juicio acerca de formaciones económico-sociales obsoletas. Lo que diferencia unas épocas de otras no es *lo que se hace*, sino *cómo*, con qué medios de trabajo se hace. Los medios de trabajo no sólo son escalas graduales que señalan el desarrollo alcanzado por la fuerza de trabajo humana, sino también indicadores de las relaciones sociales bajo las cuales se efectúa ese trabajo (2017 I, pp. 241-242).

Y, seguidamente asegura en la nota que, a pesar de que los historiadores han dedicado hasta ahora muy poca atención al desarrollo de la producción material, esta es la base de toda vida social,

---

perspectiva de la Ilustración, de la que Marx tendrá una recepción ambigua, unas veces distanciándose, otras asumiendo críticamente algunas de sus tesis—, pasando por Charles Babbage y su *Economía de las máquinas y las manufacturas* (1832), de quien Marx toma la noción de la máquina como “reunión de instrumentos”, hasta Andrew Ure con *La filosofía de la manufactura* (1835) y *Un diccionario de artes, manufacturas y minas* (1851) donde aparece el célebre “hombre de hierro” (“*Iron Man*”) empleado por el pensador de Tréveris, se muestran limitaciones típicas de la época y un eurocentrismo, linealidad y esquematismo en la visión de la técnica. En gran medida, Marx, por estas limitantes, no logra visualizar el desarrollo tecnológico tal y como posteriormente en 1934 Mumford (1979), entre otros, se esforzará en presentarlo. Esto tendrá implicaciones directas en la cronología de la modernidad que se puede extraer de sus planteamientos. Sin embargo, a partir de sus valiosas apreciaciones metodológicas y tras las investigaciones posteriores que hoy permiten tener un panorama más amplio de la historia de la tecnología, se torna más asequible optar por una cronología diferente a la mostrada por el autor. Echeverría sin duda partirá desde este punto de mira, como se mostrará adelante.

<sup>11</sup> En adelante, cuando se cite *El Capital*, los *Grundrisse* o *Teorías sobre la plusvalía*, textos de Marx que han aparecido cada uno en tres volúmenes, se destacará en número romano después del año, el volumen específico al que se hace mención. Por ejemplo, (Marx, 2017 I, p. 448) hace mención al primer volumen de *El Capital*.



y, por tanto, de toda la historia real (*ibid.*, p. 242). La idea central que transita en la argumentación hecha aquí por Marx se desenvuelve en torno a la importancia que existe en los procesos evolutivos humanos abiertos y en la distinción entre diversas épocas históricas no sólo de las tecnologías, sino también de los modos concretos de la vida social, de las formas de relacionarse y autoproducirse el ser humano, de su *praxis*. Prosiguiendo con la singular nota al pie de página, su segunda parte abona un poco más en esta dilucidación, y sostiene que “la tecnología *pone al descubierto* [*enthüllt*] el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas” (*ibid.*, p. 448) (itálicas nuestras).

Uno de los autores que más atención ha brindado a esta nota y a su argumentación es David Harvey (2010, pp. 189-201), quien propone una valiosa lectura sobre su contenido y sobre el problema aquí tratado. Para Harvey, aparecen en esta nota de Marx seis elementos conceptuales distintos, a saber: la tecnología, la relación con la naturaleza, el proceso de producción, la (re)producción de la vida cotidiana, las relaciones sociales y las concepciones mentales. Según él, estos elementos se ligan a través de relaciones dinámicas y constituyen una totalidad (¿rizomática?). En esta totalidad, cada uno de los elementos es a la vez internamente dinámico, de tal modo que pueden considerarse como aspectos o momentos en el proceso del devenir humano, pudiéndose estudiar ya sea desde la perspectiva de uno de ellos o al examinar las interacciones entre sí. No obstante, según Harvey, ningún elemento tiene preponderancia sobre los demás y puede presentarse un desarrollo autónomo en cada uno de ellos (la naturaleza podría cambiar y evolucionar con independencia de como lo podrían hacer las ideas, las formas de vida cotidiana, las tecnologías, por ejemplo). Todos los elementos se amplían y encuentran en constante transformación y desarrollo desigual, lo que garantiza a la contingencia en el devenir humano. Así, una transformación epocal tal y como la que sucedería en el origen de la modernidad, habría implicado una dialéctica de transformaciones y cambios en estos diversos elementos y aspectos, desarrollados en el tiempo y espacio desigualmente y generando las más variadas eventualidades locales, enmarcadas en la interrelación del conjunto o “ensamblaje” de elementos copartícipes que amplían las dimensiones capaces de crear múltiples conectividades de elementos. En los orígenes de la modernidad, puede rastrearse la coimplicancia de los distintos elementos en un particular “agenciamiento colectivo”. Sin embargo, como se verá, en la modalidad capitalista de lo moderno, uno de estos elementos tendió a ocupar un lugar central y a subordinar a los demás.

*El Capital* desarrolla detenidamente la interrelación e influencia de los distintos factores en el despliegue de la nueva época, y, años atrás, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels lo había señalado, al resaltar que lo que está en la base de este tiempo es el surgimiento de la burguesía revolucionaria y el despliegue de la lógica del capital, donde se interrelacionaban un conjunto de elementos como: colonización de América, desarrollo tecnológico que desplaza los métodos de producción de la manufactura, creación del mercado mundial, subsunción formal y real del proceso del trabajo a la lógica de valorización del valor, con la consecuencia de transformar las relaciones personales en un puro nexo de dinero, estableciendo el valor del individuo en el de mero valor de cambio y ahogando los sagrados fervores religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo filisteo con las aguas del cálculo egoísta.... Esta nueva época, en opinión de ellos, se caracterizaría por “una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes” (1978, pp. 33-34). Es decir, de modo similar a Hegel, Marx, introduciendo elementos metodológicos novedosos, vislumbraría la datación temporal del comienzo de esta nueva época entre los siglos XV y XVI.<sup>12</sup>

Wax Weber desarrolla, desde otro ángulo, pero con influencias notables de Hegel y Marx, su comprensión de esta nueva época. En la exploración weberiana sobre la modernidad, aparece una pregunta fundante: “¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que –al menos tal y como solemos representárnoslas– se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?” (2012, p. 44). Líneas más adelante reformula la interrogante en otro sentido: “¿por qué los intereses capitalistas no actuaron en el mismo sentido en China? ¿Por qué no orientaron el desarrollo científico, artístico, político o económico por el mismo camino de la

---

<sup>12</sup> De este modo, y por la restricción espacial, se colige el repetido señalamiento de que modernidad es equivalente en el pensamiento de Marx a capitalismo, como sostiene por ejemplo Jameson, al afirmar que “para Marx la modernidad no es sino el capitalismo” (2004, p. 74), o Lefebvre, para quien “Marx escribió con frecuencia el término «moderno» para designar el ascenso de la burguesía, el crecimiento económico, el establecimiento del capitalismo, sus manifestaciones políticas y, por último, pero no menos importante, una crítica de este conjunto de hecho históricos” (1995, p. 169). Se considera que la tesis puede ser más matizada, y que los lineamientos metodológicos aquí resaltados podrían ayudar a precisar histórica y temporalmente tal afirmación, pues no es baladí que Marx (y Engels) constantemente hagan referencia a la *modernidad burguesa* o *modernidad capitalista* como el centro de sus análisis, no a la *modernidad* sin más. Ante esto, o una y otra vez recaen en un pleonismo, o están pensando en lo burgués-capitalista como una determinada configuración de lo moderno. Berman por momentos parece entrever la tesis según la cual modernidad y capitalismo no serían equiparables en Marx (véase principalmente 2013, pp. 93-94), sin embargo, en su argumentación, esta diferencia se ubica en un posible futuro, sin entrever la eventualidad de un origen y despliegue distinto entre los dos procesos. Sostiene en este sentido que Marx “espera curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y más profunda” (*ibid.*, p. 93).

racionalización que es propio de Occidente? (*ibid.*, p. 50). Las circunstancias a las que se refiere Weber aparecen estrechamente ligadas al desarrollo de las ciencias y sus métodos, experimentación, conceptualización y sistematización racionales, además, a la aparición de la ciencia jurídica y el empleo racional de los elementos artísticos (bóveda gótica, música racionalmente armónica), el funcionario especializado (elemento dominante de la cultura y piedra angular del Estado y de la economía moderna occidental), el Estado burocrático (con una constitución, reglas y derecho racionalmente establecidos, un parlamento de representantes del pueblo, demagogos, gobierno y una administración conducida por funcionarios especializados) y el capitalismo (entendido como una contención o moderación racional del irracional impulso lucrativo y, por tanto, como aspiración pacífica y fundada al lucro, basada en el cálculo de medios y fines y orientada por el afán de un beneficio). En una frase, la modernidad aparece en estrecho vínculo con los procesos de racionalización y desencantamiento del mundo.

En la puesta en escena de estos procesos aparece la implicación de que, en la cotidianidad, “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo [...] no tenemos que recurrir ya a medios mágicos” (Weber, 1996, p. 200). Estos procesos de racionalización y desencantamiento fueron concebidos por el sociólogo como procesos milenarios en la historia de la humanidad y no únicamente en la civilización occidental, sin embargo, lo que consideró central en su indagación es que, según él, solamente en la civilización occidental aparecieron estos fenómenos culturales marcando una dirección evolutiva de significación y valor universal; es decir, la forma de *racionalización occidental* que da pie a las ciencias, etc., penetra en las organizaciones humanas y constituye un determinado tipo de conducta racional, invadiendo las esferas de las sociedades donde, “ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, económico y técnico de nuestra vida (Weber, 2013, p. 45). En Weber, esta nueva época se fragua y consolida con la institucionalización de la acción humana conforme con la expansión del capitalismo como sistema social cuyo *locus* se direcciona al cálculo racional y cuyo afianzamiento se vislumbra como “la fuerza/poder más importante de nuestra vida moderna” (*ibid.*, p. 46). Puede sostenerse que para el autor esta época inicia en el siglo XVI y la homologa con el capitalismo. Quizá es la propuesta weberiana la que de

modo más agudo tiende a identificar modernidad y capitalismo, al punto que, como bien sostiene Echeverría, “confunde el «vivir en» con el «vivir para» el capitalismo” (VS, p. 211).

Cada una de las versiones explicativas en torno a la modernidad que se han esbozado aportan elementos cruciales para comprender el fenómeno en estudio (la subjetividad, el Estado, el capitalismo, la racionalidad, el desarrollo tecnológico, la modificación de la vida cotidiana, la colonización, entre otros), pero, lo que fundamentalmente muestran es que la modernidad es un fenómeno complejo, multidimensional y que requiere ser abordado desde diversos ángulos. Se ha apostado por presentar a los que se considera fundantes en el estudio de la modernidad como época histórica de *ruptura*. Sin embargo, como es sabido, no hay consenso a la hora de resaltar cuáles nombres deberían ocupar esos lugares<sup>13</sup>. A partir de los planteamientos de estos tres autores, de su recepción (positiva o negativa) y de su rediscusión, se desarrolló un intenso debate en el siglo pasado en torno al tema, debate este que llega reanivado hasta nuestros días.

## ***1.2 Fisionomías actuales del debate***

Ya se ha visto que para los autores bosquejados, el origen de la modernidad aparece relacionado con el capitalismo y con el colonialismo de América, ubicándose su despliegue entre los siglos XV y XVI. En los debates recientes, algunos autores hacen eco de estas ideas con matices histórico-geográfico-culturales diferentes. Por cuestiones meramente expositivas, se ubicarán los principales intentos explicativos sobre la modernidad en tres grandes grupos, que reúnen pensadores heterogéneos y de diferentes tradiciones de pensamiento, a saber: 1) modernidad/colonialidad; 2) modernidad/capitalismo; 3) modernidad/otros.

En el **primer** grupo se encuentra una serie de autores que comúnmente han sido encuadrados como programa de investigación Modernidad/Colonialidad, e incluiría nombres como Walter Mignolo (2010), Aníbal Quijano (1991) y Enrique Dussel, por mencionar algunos. Precisamente, la argumentación más clara en este sentido puede encontrarse en el último autor. Dussel ha sostenido desde por lo menos 1992 que la modernidad tiene su origen en 1492, con la

---

<sup>13</sup> Son diversas las tomas de posición a este respecto. Así, por ejemplo, Lefebvre (2012) se decanta por observar en Hegel, Marx y Nietzsche las lentes más penetrantes en el desocultamiento y comprensión de la modernidad; Berman (2013) lo amplía más, incluyendo autores variados como Goethe, Hegel, Marx, Stendhal, Baudelaire, Carlyle, Dickens, Herzen y Dostoievski, y Larraín (2000) apela por Marx, Durkheim y Weber, por mencionar algunos casos concretos. Otros pensadores como Freud e incluso Kant han sido reivindicados por ciertos estudios en el análisis de lo moderno.

apertura al océano Atlántico del mundo latino-germánico de la cristiandad medieval. El autor valora que, ante la crisis eminente que enfrenta la humanidad, el nuevo momento de la historia que se empieza a recorrer y en el que habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización será una época *transmoderna*, que *supera* la modernidad (Dussel 2007; 2015). Al hacer de la colonialidad un componente esencial de la modernidad, la perspectiva Modernidad/colonialidad debe concluir que por sí misma la modernidad no puede superar esos valores y prácticas que les son consustanciales, constituyentes de su naturaleza. Así, superar esas prácticas de dominación y explotación implica pensar una época histórica *no* moderna.

En el **segundo** grupo pueden colocarse autores como Anthony Giddens (1996), Immanuel Wallerstein (2003) y Marshall Berman. Para Berman, el despliegue de la modernidad debe ubicarse desde comienzos del siglo XVI, con la burguesía como fuerza motriz fundamental. Para el autor, hay un dinamismo y una dialéctica inherente al proceso que lo torna como proceso abierto, cambiante. Según él, en la modernidad el pasado, cualquiera que haya sido, es un pasado en proceso de desintegración; se anhela aprehenderlo, pero es escurridizo y carece de base; se vuelve la mirada en busca de algo sólido en que apoyarse, solamente para encontrarse abrazando fantasmas. En la modernidad se experimenta la vida personal y social como una vorágine, el ser humano se encuentra en un mundo en constante desintegración y renovación, conflictos y angustia, ambigüedad y contradicción: estar en la modernidad es para el autor formar parte de un universo en que “todo lo sólido se desvanece en el aire” (Berman, 2013). Observa, con exceso de optimismo<sup>14</sup>, que ante estos procesos inherentes de la modernidad, el *modernismo* aparece como la actitud o conjunto de actitudes que renuevan las prácticas para que en este estado, los individuos se sientan cómodos en la vorágine, hagan suyos sus ritmos, se muevan dentro de sus corrientes en busca de las formas de realidad, belleza, libertad, justicia, permitidas por su impetuoso y peligroso curso. Berman no vislumbra (o lo hace de pasada, por ejemplo en 2013, p. 90) las posibilidades autodestructivas inherentes a este dinamismo y dialéctica que devasta en un mismo movimiento a la naturaleza y al ser humano, y a pesar de remontarse a Marx como su basamento, al descuidar la crítica categorial, no puede desasir la lógica de valorización de valor de su comprensión del

---

<sup>14</sup> Este optimismo ha sido destacado por algunos de sus lectores. En opinión de Carballo, quien coordinara uno de los más importantes homenajes en habla hispana al pensador neoyorquino, sostiene que “Berman jugaba al optimismo para poner de manifiesto las limitaciones de cierta teoría crítica. Escribo sobre una corriente de pensamiento que se interesa por cuatro cuestiones fundamentales: dominación, violencia institucional, conquista de la naturaleza y colonización de la vida” (Carballo, 2014, p. 14).

fenómeno, lo que obliga a su lectura a aceptar o rechazar de plano modernidad y capitalismo, y, como su propuesta sobre lo moderno es positiva en muchos aspectos, el capitalismo termina colocándose en un difuso piso en donde efectivamente la destrucción inherente a su insaciable acumulación barre con todo. Berman, al asemejar modernidad y capitalismo, mistifica lo que una y otro son, y en su lectura, no queda más que concluir que actualmente la modernidad enfrenta los riesgos y peligros inherentes a su misma constitución: la destrucción del planeta.

En el **tercer** grupo, el más numeroso, vale ubicar autores dispares como Henri Lefebvre (1972; 1995), Zygmunt Bauman (2000), Ulrich Beck (1998), Franz Hinkelammert (2008; 2013) y Jürgen Habermas. En Habermas puede encontrarse un planteamiento en el que se asevera que ni modernidad y capitalismo ni modernidad y colonialismo son simultáneos, siendo que la misma modernidad tiene todavía tareas que cumplir. Para el autor, la modernidad tendría su despliegue en los siglos XVII y XVIII con la formulación de los filósofos del iluminismo<sup>15</sup>. En su opinión, la modernidad aparece marcada por acontecimientos de carácter filosófico-sociales, que han producido un cambio en la relación que existía entre la filosofía, la ciencia y el individuo. La filosofía al comprender este nuevo paradigma se convierte en crítica y concibe y entiende al ser humano como un elemento reflexivo de la actividad social. Habermas sostiene que la malinterpretación que se ha hecho de la modernidad ha provocado que, quienes la conjuntan con la conciencia y la acción del terrorismo y quienes proclaman que el persistente y extenso terror burocrático practicado en la oscuridad de las celdas militares y policiales, es la *raison d'être* del Estado moderno, no han hecho más que emplear una razón *degradada* para comprender lo que en efecto sucede. Según él, uno de los problemas centrales es el predominio de la razón instrumental, motivo este que ha hecho devenir la historia como una modernidad-terror. Su solución, resumidas cuentas, es dar un paso atrás para *reemplazar* esa razón instrumental por una razón comunicativa. Esta razón comunicativa, sin embargo, adopta en su propuesta la forma abstracta de la comunicación mediada por las mercancías, tal y como ha sido discutido por Postone (2006, pp. 303-341). El proyecto de la modernidad, el anhelo de los pensadores de la *Aufklärung*, no es para el autor una desazonada ilusión, no es una ideología *naïf* que se transforma en violencia y terror,

---

<sup>15</sup> Hinkelammert y Dussel realizan reclamos en dos líneas a los planteamientos de Habermas. Según Dussel, Habermas pierde relación con el capitalismo en sus planteamientos, pues la economía perdió fuerza para él a partir de la crisis de 1968 (2015, p. 301). Asimismo, a Hinkelammert no le parecerá suficiente ubicar el comienzo de la modernidad con la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, pues en su opinión “la modernidad no es un pensamiento, sino una época histórica. Una época histórica no comienza con su formulación en el pensamiento, sino culmina en ella” (2014, p. 21).

sino una tarea práctica todavía *no* realizada y que aún puede orientar y guiar las acciones del presente (Habermas, 1993; 2004). Para Habermas, el descubrimiento de América no es un determinante en el despliegue ni configuración de la modernidad, este acontecimiento no entra en realidad en la historia y su acercamiento al fenómeno de la modernidad se reduce al espacio del discurso y la argumentación filosófica europea, dejando en un segundo lugar los acontecimientos de carácter material-económicos que puedan delinear rasgos de una época.

Como puede observarse, el debate en torno a la modernidad posee una larga historia y los acercamientos comprensivos de su naturaleza se han dado desde diversos ángulos y tradiciones. La vuelta de siglo significó la reanimación del debate, pues las recientes y diversas transformaciones geopolíticas que se presentaron y se presentan han tornado indispensable la deliberación sobre la modernidad y sus actuales escenarios a escala planetaria. A pesar de la complejidad y la abundancia de posibilidades interpretativas en torno al fenómeno en cuestión, se considera que no puede descartarse el afán indagatorio sobre un tema por la complejidad que supone ni por la reincidencia del mismo en los debates académicos. En estos casos suelen encontrarse muchas veces argumentos conocidos y lugares comunes. A tales cuestiones que suponen un desafío, impostergable muchas veces, que exigen un detenido abordaje filosófico, es necesario encararlos con la seriedad y la severidad requerida. Se impone así la tarea de hallar nuevos argumentos o mejorar los existentes.

### ***Excursus: marxismo y (pos) modernidad***

Debido a que parten explícitamente de cierta recepción del trabajo de Marx, igual que nuestro autor, se ha decidido ocupar en un apartado específico una serie de ensayos significativos que han incursionado en la comprensión de lo moderno, y que podría decirse guardan entre sí alguna familiaridad. Se percibe que todos tienen como antecedente principal el libro de Marshall Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (publicado en 1982). Los diversos ensayos son ubicables en la distribución tripartita propuesta en este trabajo, y todos tienen el objetivo de analizar un fenómeno: el posmodernismo.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Sobre lo posmoderno se comparte uno de los arribos de Anderson (2000, p. 66): “Lo que todos ellos tenían en común era que suscribían los principios de lo que Lyotard, que antaño fuera el más radical, llamaba democracia liberal como el horizonte irrebable del tiempo. No podía haber nada más que capitalismo. Lo posmoderno era la condena de las ilusiones alternativas”.

El primero, un texto que hizo época, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío* de Jameson (aparecido en 1984), analiza la dimensión socio-política de diversos fenómenos culturales ubicados en lo que a su parecer es la tercera etapa o el tercer período en la evolución del capital. Partiendo de *El capitalismo tardío* de E. Mandel, Jameson admite la periodización de las tres rupturas o saltos cualitativos fundamentales en la evolución de la mecanización del capitalismo, partiendo del siglo XVIII (motores de vapor), última década del siglo XIX (motores eléctricos y de combustión) y la década de los años cuarenta del siglo XX (producción mecánica de invenciones electrónicas y nucleares) (Jameson, 1995, pp. 79-80). En este sentido, exhibiendo algunos equívocos, Jameson implícitamente homologaría modernidad/capitalismo, comprendiendo por capitalismo un período más bien corto (siglo XVIII en adelante, es decir, enfocando específicamente el capitalismo *industrial o britanizado*).<sup>17</sup>

A pesar de que la incursión de Jameson se realiza primordialmente desde el ámbito estético o artístico, su referencia a ciertos elementos tecnológico-materiales y a cierta temporización, lo izan al debate original de la periodización histórica, al que de por sí él mismo cree conveniente aportar. Jameson concibe que la modernidad está pasando por diversas transformaciones que la empujan a una lógica cultural o norma hegemónica diferente, indicación de un nuevo estadio de la historia del modo de producción capitalista. Esta nueva etapa, en su opinión, es caracterizada por la fuerza electrónica en la consecución de ganancia, el predominio de compañías multinacionales, el aumento del capital crediticio, integración de diversas esferas en la forma-mercancía, una superficialidad o ausencia de profundidad, la publicidad y el auge de la “industria cultural” y el “espectáculo”. Las repercusiones que sobre aspectos como el arte, la política, la psique y la

---

<sup>17</sup> La lectura de Mandel sobre el nacimiento de la industrialización, que homologa con la historia del capitalismo, y que ha resultado sumamente influyente en la periodización de muchos marxistas, incluidos los aquí tratados, resulta sumamente chata. Para el economista, el siglo XVIII resulta fundamental debido al apareamiento de la máquina de vapor. Si bien de pasada habla del siglo XV como una etapa “temprana” del capitalismo (Mandel, 1979, p. 269), su énfasis está volcado a la “revolución industrial «original» a fines del siglo XVIII” (*ibid.*, p. 115). Esta narrativa, preponderante en el marxismo tradicional, no resiste a la historia de la tecnología ni a la concepción misma de Marx, quien en el capítulo sobre la llamada “acumulación originaria”, se ocupa de períodos que se remontan siglos atrás de la máquina de vapor y la industrialización, poniendo en entredicho el discurso generalizado que homologa “acumulación originaria” con desarrollo de las fuerzas productivas industriales. El capitalismo efectivamente se consolida e impone de modo definido con el empujón de la industrialización de finales del siglo XVIII y principios del XIX, pero si en verdad se quiere rastrear el origen de su desarrollo, el análisis debe echar una mirada más profunda. Contra esta lectura superficial, Lewis Mumford sostendrá que “en Europa occidental la máquina se había estado desarrollando sin interrupción durante por lo menos siete siglos antes de que se produjeran los cambios dramáticos que acompañaron a la «revolución industrial»”, de modo que, “la noción de que un puñado de inventores británicos hicieron de repente zumbir las ruedas en el siglo XVIII es demasiado burda incluso para servirla como cuento de hadas a los niños” (1979, pp. 21 y 128).



organización del espacio tuvieron estos cambios son estudiados por Jameson bajo el nombre de posmodernismo, y tendrían como epicentro Estados Unidos.

Ante la propuesta de Jameson, surgen algunas importantes interrogantes. En primera instancia, si su epocalidad inicial homologa modernidad/capitalismo, y si exhorta a que el posmodernismo no es una ilusión o ideología cultura, sino que posee una “sólida realidad histórica (y socioeconómica) apoyada en esa tercera gran expansión planetaria del capitalismo” (*ibid.*, p. 109), ¿por qué llamar posmoderno a algo que esencialmente sigue estando afianzado a la epocalidad inicial, es decir, a la modernidad? ¿No está hablando de una nueva configuración de la modernidad/capitalismo? Probablemente Jameson estaba dando cuenta de modificaciones típicas de la segunda posguerra, donde se empieza a dar la desaparición del fordismo, un capitalismo de intervencionismo estatal que declina, un cierto efecto nivelador de clases, flexibilidad en la organización del trabajo, etc., que a todas luces causaban cierta confusión al marxismo que entendió a Marx en términos exclusivamente exotéricos y concibieron el capitalismo decimonónico como el capitalismo sin más<sup>18</sup>; es decir, al marxismo que no llevó a últimas consecuencias la crítica categorial y analizó una configuración específica del capitalismo –ya sea la mercantilista, liberal, fordista Estado céntrica o neoliberal global– como característica de esta forma social, sin analizar el núcleo sustancial compartido por esas diversas configuraciones históricas.

A pesar de que sostiene que su concepción del posmodernismo “es más histórica que estilística” (*ibid.*, p. 101), pareciera que su trabajo no se atiene a esta caracterización, y que su decisión por el empleo de la posmodernidad obedece al devenir del conjunto de formas estéticas (realismo, modernismo, etc.). Como análisis de la lógica cultural del capital en su fase norteamericanizada, la obra de Jameson tiene un valor extraordinario y, a pesar de que su periodización epocal no logra la claridad deseada, su trabajo sobre la sensibilidad del tardo-capitalismo da cuenta de manera notable de las diversas transformaciones que se están dando en el sistema mundial con epicentro norteamericano. Como se verá adelante, a pesar de diferir en lo que al origen de la modernidad se refiere, la propuesta de lectura de la lógica cultural del

---

<sup>18</sup> Jameson abiertamente da cuenta de su comprensión exotérica de Marx, al afirmar: “Yo soy marxista, creo en la idea de clase y considero que la política proviene de la lucha de clases” (2012, p. 98).

capitalismo tardío de Jameson tiene un sin número de entronques y vínculos con la visión de la *modernidad norteamericana* de Echeverría.

La propuesta de lectura de Jameson desencadenó en el ámbito marxista una serie de intervenciones que enfocaban el debate desde diversos ámbitos. Problemas como una periodización más apropiada, las configuraciones sociales, políticas o culturales más representativas, la presencia o no de rupturas en el modelo de acumulación de capital, entre otros, dieron su razón de ser a estas propuestas. Si se considera que la comprensión de lo posmoderno de Jameson se da desde el ámbito “estético”, aparecerán, con un claro nexo, la propuesta desde lo “político” de Alex Callinicos en *Contra el posmodernismo* (1989), desde un ámbito más apegado a lo “económico”, *La condición de la posmodernidad* (1990) de David Harvey y desde el interés en el medio, sensibilidad e impacto “ideológico”, *Las ilusiones del posmodernismo* (1996) de Terry Eagleton.

Alex Callinicos, poniendo en duda la supuesta ruptura ocurrida en la tercera etapa que Jameson asume de la propuesta de Mandel, niega que exista una nueva era multinacional o de consumo esencialmente diferente del capitalismo dominante durante los siglos anteriores. Para él, la tal ruptura no pasa de ser o una exageración, o mitos, o lectura superficial de la realidad. Las teorías posfordistas sobrevaloraron fenómenos como la introducción de nuevas tecnologías o una supuesta homogénea y estandarizada producción en masa, que para Callinicos no era realidad más que en un número limitado de industrias. Para el autor, en el fondo de las transformaciones no hay más que juegos de fuerza políticos. En cuestiones como alianzas estratégicas de líderes, derrotas de ciertos movimientos o emergencia de nuevos contextos políticos pos 68, cabe encontrar la explicación de esa supuesta ruptura radical vista por otros autores. “Esta coyuntura –la prosperidad de la nueva clase media Occidental–, combinada con la desilusión política de muchos de sus más destacados miembros proporciona el contexto de la proliferación de los discursos sobre el postmodernismo”, de modo que, en su opinión, “los temas principales del postmodernismo sólo resultan inteligibles sobre el trasfondo de la coyuntura histórica de finales de los años setenta y comienzos de los años ochenta” (1989, p. 168).

En el capítulo dos de su libro, Callinicos abiertamente homologa modernidad con capitalismo, haciendo referencia al *Manifiesto comunista* y sus famosas páginas donde se describe el proceso de “una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las

condiciones sociales” ... Sin embargo, hay una insistencia por observar el predominio, muchas veces acallado, de la modernidad en su forma de “Ilustración radicalizada”, que con ciertos guiños a las tesis de Weber y Habermas, la ubica en el siglo XVIII, con la doble revolución industrial y política de fines del siglo. Para Callinicos, la modernidad sería la época del “uso la razón para comprender, controlar y transformar fuerzas” (*ibid.*, p. 173), uso este que debe llevarse a las últimas circunstancias para que la emancipación de la clase obrera sea efectiva. Si bien las críticas al discurso posmoderno por parte de Callinicos son en muchos sentidos meritorias, parece poco convincente su reticencia a ver el cambio efectivo que ha tenido en la época de los setenta del siglo pasado el modelo de acumulación de capital. Su lectura abiertamente imbuida en el Marx exotérico se acerca apenas rozando a la crítica categorial marxiana, a la que no duda en señalar como una lectura peligrosa por inducir al quietismo pesimista con su idea de que el mercado induce automáticamente la aceptación del capitalismo a partir del fetichismo de la mercancía (*ibid.*, pp. 149 ss.).

David Harvey parte también de la constatación de un efectivo cambio en la acumulación de capital que, a diferencia de Callinicos, y continuando la tesis de Jameson, habría significado una ruptura de dimensiones profundas en aspectos culturales y económico-políticos. Constatando una transición en el régimen de acumulación y su correspondiente modo de regulación social y política, para Harvey es innegable que la era fordista-keynesiana, verdadera “forma de vida total”, que ubica entre 1945 y 1973 y que se caracteriza por un control del trabajo, ciertas combinaciones tecnológicas ligadas a hábitos de consumo y configuraciones político-económicas del poder que ostentan expansiones mundiales envolviendo una gran red de naciones descolonizadas y ubicando en el rango de todopoderosa a la economía norteamericana, sufre una severa ruptura con la entrada del régimen de “acumulación flexible”. En 1973 este régimen, en “confrontación directa con las rigideces del fordismo”, apela a los mercados y sistemas de producción elásticos, dispuestos por una movilidad geográfica y acelerados cambios en las lógicas del consumo, con niveles intensos de innovación comercial, tecnológica y organizativa, y con una importancia creciente de las operaciones financieras desreguladas en un mercado totalizado del dinero y crédito. El posmodernismo sería, para Harvey, “una clase particular de crisis dentro del primero [el modernismo], que enfatiza el aspecto fragmentario, efímero y caótico de la fórmula de Baudelaire (ese aspecto que Marx tan admirablemente estudia como inherente al modo de producción capitalista)” (Harvey, 1990, p. 116).

Para Harvey, igual que Jameson y Callinicos, modernidad y capitalismo tienen su mismo origen, el siglo XVIII. Acudiendo a la misma cita del *Manifiesto* que sirve a Callinicos en su argumentación, Harvey toma aire para desarrollar esta nueva condición, visitando vertiginosamente algunos aspectos de *El Capital*, que le ayuda a destacar las principales condiciones relacionadas con este impulso. La crítica de la economía política ayuda a Harvey a dar cuenta de los desplazamientos fundamentales a los que se ve arrastrada la humanidad, las modificaciones profundas en la experiencia del tiempo y del espacio, el misterio de la mercancía y su producción masiva, el advenimiento de la economía dineraria, el dinero “significante del valor” que fusiona bajo su poder lo económico y político y la “ruptura radical, absoluta y violenta con el pasado –otros de los elementos básicos de la sensibilidad modernista–” (*ibid.*, p. 104)<sup>19</sup>. Tras citar el poder de las ruedas del *Juggernaut* o *Zhaganat* del capital que Marx destaca en su *opus magnum*, Harvey arriba a la siguiente afirmación: “hay un sólo principio unitario en funcionamiento que apuntala y enmarca toda esta agitación revolucionaria, esta fragmentación y perpetua inseguridad. El principio yace en lo que él denomina [Marx], de manera más abstracta, «valor en movimiento» o, más simplemente, la circulación de capital desasosegada y perpetuamente buscando nuevas formas de obtener ganancias” (*ibid.*, p. 107).

Harvey se adentra en el núcleo de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política, sin embargo, cuando sus argumentos se acercan a la dinámica irracional y automovida del capital como “sujeto automático”<sup>20</sup>, una verdadera camisa de fuerza a la autonomía y la libertad

---

<sup>19</sup> A este respecto, detectamos una ambigüedad en la obra de Harvey, pues a pesar de afirmar la “ruptura radical, absoluta y violenta” de la modernidad, sostiene en otra parte de su obra que la idea de modernidad como ruptura “la considero un mito porque la noción de ruptura radical tiene un indudable poder dominante y convincente, que choca con la abrumadora evidencia de que las rupturas radicales ni se producen ni se pueden posiblemente producir” (Harvey, 2014, p. 5).

<sup>20</sup> Sorprende que en el minucioso comentario del libro I de *El Capital* propuesto por Harvey (2010), la fórmula marxiana “sujeto automático” no aparezca y no llegue a decir palabra sobre esta concepción de Marx, donde *toda* la sociedad aparece realmente arrastrada por el automovimiento de las cosas creadas por ella. Comentando este importante episodio de la concepción marxiana del valor como “sujeto automático” (que aparece en el cap. IV de *El Capital I*), Harvey sostiene que “la definición de capital no puede ser divorciada de la decisión humana de lanzar el poder-dinero en este modo de circulación” (2010, p. 89). En uno de sus últimos estudios, dedicado pormenorizadamente a hablar de *la locura de la razón económica* que encierra la dinámica social impulsada por esa “fuerza inmaterial, pero objetiva” que es el valor, no destaca con claridad esta lógica irracional, y a pesar de que muestra una cita de *El Capital* (2017 III, p. 455) en la que Marx habla del “capital en cuanto valor que se reproduce a sí mismo y que se multiplica en la reproducción”, Harvey la trabaja como una afirmación aislada, sosteniendo: “parece mágico. ¡No hago nada y crece! Pero ahora esa parece ser la forma en que supuestamente crece toda la economía” (2019, p. 107). Para sorpresa de Harvey, efectivamente esa ha sido, en el capitalismo, la forma de crecimiento de toda la economía. Para el Marx esotérico, no resulta posible establecer regulaciones conscientes ni decisión alguna sobre el automovimiento del valor y del dinero, dinámica ciega por naturaleza que Harvey no logra despuntar.

humana, y entrevé que el valor mismo, en la forma visible del dinero, troca en una peculiar forma social de organización; sin embargo el geógrafo inglés, a pesar de haber criticado a Schumpeter por otorgar una sobrevaloración a las capacidades mitologizadas del empresario innovador, y a pesar de explícitamente hablar de la inexistencia de “libertad real” en los capitalistas, que son “meras ruedecillas del mecanismo”, que actúan como actúan debido a que “las leyes coercitivas de la competencia les obligan a ello, como capital personificado” (Harvey, 2010, p. 257), introduce subrepticamente al Marx exotérico, atribuyendo los principales cambios en los modelos de acumulación a las decisiones de corporaciones, los gobiernos nacionales, los capitalistas individuales y la lucha de clases endémica del sistema. Es decir, no lleva a las últimas consecuencias esas “leyes coercitivas” de las que habla reiteradamente. Detectamos en Harvey los mismos problemas de periodización que en Jameson, pues si modernidad y capitalismo vienen siendo lo mismo, y si en la posmodernidad “las reglas básicas del modo de producción capitalista siguen operando como fuerzas que definen invariablemente el desarrollo histórico y geográfico” (Harvey, 1990, p. 121), no se ve el porqué del empleo del neologismo posmodernidad. No obstante estas apreciaciones, el trabajo de Harvey posee un valor fundamental en el apuntalamiento de los principales cambios culturales, espacio-temporales y existenciales operados en el último medio siglo, tal y como se señalará al trabajar la *norteamericanización* de la modernidad.

Finalmente, de los ensayos aquí destacados, el de Terry Eagleton es probablemente el que mejor critique la puesta en escena del posmodernismo. Es el ensayo que destaca de mejor manera las contradicciones, supuestos, prejuicios, falacias, puntos de partida muchas veces no clarificados y callejones sin salida presentes en esta lógica cultural. Al analizar detenidamente las ideas anti-esencialistas y antifundacionistas, las supuestas pretensiones de historización y las críticas a la *longue durée*, las tendencias hacia el primitivismo o lo arcaico, Eagleton sostiene que “el posmodernismo reproduce algo de la lógica material del capitalismo avanzado” (1996, p. 133). En la excavación detenida que realiza, ese algo que encuentra en el posmodernismo es el alegato contradictorio contra el capitalismo, una verdadera “ambivalencia política”. El posmodernismo intenta criticar una metafísica de valores absolutos e impersonales en el orden político, para lo cual lanza la multiplicidad abstracta, la no-identidad, la transgresión, el antifundamentalismo, el relativismo cultural, mientras que en el orden económico levanta un vale todo de beneficios individuales movido por las modas fluctuantes y las gracias del consumo, no concibiendo que el capitalismo es el orden histórico por excelencia de la pluralidad, la fragmentación y el “fetichismo

de la diversidad abstracta” (Grüner). Para Eagleton, resulta un hecho que “gran parte del posmodernismo es políticamente opositor pero económicamente cómplice” (*ibid.*, p. 132).

Eagleton continúa implícitamente la periodización de los anteriores autores, y ve el sentido de la modernidad en el desarrollo libre individual, con la riqueza espiritual que esto involucra, el cultivo de nociones como igualdad entre los seres humanos y los derechos universales (*ibid.*, p. 107). En muchos sentidos, el crítico literario sostiene un discurso similar a Callinicos, y ambos achacan como elemento central de esta nueva lógica social a la derrota política de los diversos movimientos estudiantiles u obreros de posguerra, lo que flexibilizó el poder y posibilitó que otros grupos excluidos recuperaran algunos elementos de reconocimiento en la dinámica imperante, totalizando el mercado y reduciendo la autoridad del Estado. Naturalmente, esta explicación no va al fondo del asunto, y no explica por qué esta derrota, y no otras, como tantas de la izquierda en los últimos lustros, pudo desencadenar el posmodernismo. Asimismo, no logra explicar convincentemente la causa del fragmentarismo, volatilidad y fluidez de la nueva condición del capital. Al reducir las principales transformaciones del capitalismo a las relaciones de fuerzas y a la buena o mala voluntad de los actores, se termina cayendo en el viejo discurso que no ve más que acciones políticas en contextos que en verdad obedecen a lógicas ciegas e irreflexivas

Como “ideología de una época histórica específica de Occidente” (*ibid.*, p. 121), el posmodernismo refleja en su discurso las ambigüedades y contradicciones típicas que atraviesa la actual fase de acumulación. La intervención de Eagleton pone al descubierto la lógica intrínseca relacionada al posmodernismo, detecta el hecho de que este “lanza sus invectivas contra el «naturaliza» mientras que a veces absolutiza el sistema actual” (*ibid.*, p. 58), pero no logra conectarla como parte de un proceso más dilatado al que pertenece inexorablemente. Como desenmascaramiento de la lógica cultural del capitalismo tardío, el texto de Eagleton destaca de modo valioso algunas de las peculiaridades de este episodio social, a pesar de los problemas de periodización que son igualmente detectadas en su propuesta. Asimismo, es detectable una lectura ambigua de Marx, pues a pesar de que sostiene que “el marxismo no se reduce en absoluto a las clases sociales”, hacia el final del mismo párrafo sentencia: “el marxismo es una teoría sobre el papel desempeñado por el conflicto entre clases sociales en un proceso de cambio histórico más amplio, o no es nada” (*ibid.*, p. 59). La crítica categorial marxiana no aparece en su texto, a pesar de que de muy buena manera destaca las contradicciones presentes en el capitalismo,

que da nacimiento al gran carnaval de la diferencia, de la inversión, de la transgresión, sin dejar nunca de ser rígidamente idéntico a sí mismo; que se reproduce por medio de un intercambio de comodidades espectrales y elusivas rigurosamente cuantificado, y encarna rompecabezas de presencia y ausencia; que constantemente conjura la desigualdad material de la igualdad abstracta; que necesita de una autoridad de la cual se burla y de inmutables fundamentos que amenaza con dejar fuera, y que incesantemente presiona sobre sus propios límites y alimenta a sus propios antagonistas (*ibid.*, pp. 61-62).

Este largo *excursus* pretende resaltar el escenario inmediato en el que de una u otra manera Echeverría hace su intervención, pues al igual que estas propuestas, el pensador latinoamericano explícitamente pretende comprender los problemas generados en esta etapa del capitalismo desde algunos de los lineamientos presentes en la obra de Marx. Los inconvenientes detectados en los autores no se reducen simplemente a un aspecto descriptivo o de nominación; constituyen diferentes comprensiones del carácter básico de los cambios implicados y el tipo de categorías empleadas para captarlos<sup>21</sup>. Una teoría crítica de la modernidad debe ser capaz de relacionar interdependientemente los cambios registrados en las últimas décadas, iluminando las formas objetivas y subjetivas, económicas y culturales como parte del mismo marco categorial, a la vez que ser capaz de observar en la diversidad de transformaciones la efectiva continuidad de su identidad como parte de una dinámica unitaria y esencial que continúa funcionando impetuosamente en su núcleo. Debe ser capaz de dilucidar de manera intrínseca las transformaciones históricas, políticas y culturales como diversas dimensiones de la realidad históricamente específica en cuestión y como parte de una trayectoria mundial, estructural y dinámica del universo social que viene desarrollándose a gran escala y desde hace algún tiempo. Dilucidando la dinámica de la modernidad desde una perspectiva que rastree el desarrollo de una contradicción inmanente, estructural/estructurante, se presentan mejores posibilidades para su adecuado conocimiento y transformación.

El debate muchas veces poco productivo entre “modernidad-posmodernidad” pudo zanjarse de modo más favorable apelando a las categorías esenciales marxianas que

---

<sup>21</sup> Debido a las ambigüedades y problemáticas comprensivas en torno al fenómeno de lo moderno, muchos de los teóricos que le encaran exhiben realmente las limitaciones con vacilaciones y callejones sin salida. Por ejemplo, Jameson, en una intervención nada lúcida, sostiene que “la sola razón para hablar de un concepto de modernidad independiente del modo de producción capitalista residiría en la perspectiva de una modernidad socialista. Pero como esta perspectiva no parece estar al orden del día, se puede desde ahora identificar mucho más estrechamente la modernidad y el capitalismo” (1999, p. 342).

lastimosamente fueron desechadas con demasiada rapidez y que se echan de menos en los autores aquí destacados, quienes hubiesen visto notablemente potenciados sus análisis dilucidando el núcleo histórico del capital de una manera que apuntara a la posibilidad histórica de su superación. No se trata de si los autores son devotos o no a un dogma “esotérico”, sino si sus enfoques son realmente apropiados para captar el objeto en cuestión: la dinámica de la modernidad capitalista en su fase contemporánea mundializada. La lectura de la modernidad como un proceso homogéneo, identificado con el capitalismo, hace que necesariamente los fenómenos contemporáneos sean enfocados con una ambigüedad esencial: como una ruptura en unos planos, pero como una efectiva continuidad en otros, con lo que no se termina de captar la verdadera dimensión del fenómeno con el empleo de los *post*, que muchas veces no son más que lo mismo *in extremis* (Hinkelammert).

Lleva verdad Eagleton al sostener que cuando el posmodernismo aparece “como verdad *en negativo* de la modernidad es una maniobra necesaria” (*ibid.*, p. 31). Efectivamente, a partir de los años setenta se manifiesta una verdadera crítica y crisis de la modernidad y una real “sensación de posmodernidad”, como la llama Echeverría (*IM*, p. 62), mostrándose muchos momentos de verdad y elementos positivos en los enfoques englobados como *post*, pues los cambios ocurridos en estas décadas por lo general pasaron desapercibidos para muchos enfoques teóricos inspirados o cercanos al planteo marxiano. Pero gran parte de estos enfoques *post* se desvirtuaron cuando se asumieron como críticas dirigidas a la modernidad *tout court*, y no a la modernidad en su modalidad capitalista norteamericanizada, la modernidad realmente existente en el capitalismo tardío, terminando por decantar en la defensa y naturalización de algunos de los elementos que aparecen como continuación del sistema en medio de las evidentes transformaciones. La “confortable tibieza de las «pequeñas historias»” (Grüner) se reveló a la larga como el camino más fácil de justificación de lo dado. Como intento de saltar por encima de la catástrofe sin enfrentarla, pasar sobre su propia sombra, los discursos *post* terminaron definitivamente por evadirse de analizar a profundidad los principales retos presentados en la modernidad tardía. Se considera con Peter Osborne que para pensar “nuestro tiempo presente en la historia”, no se requiere en verdad la novedad confusa del concepto de lo posmoderno, “sino un replanteamiento de la dialéctica de la modernidad como una estructura de temporalización (lo históricamente nuevo) que inscribe la lógica espacial de las diferencias sociales en una totalización del tiempo histórico” (1995, p. 198).



## 2. Modernidad: ¿Qué es?

*Nada de lo que tuvo lugar alguna vez  
debe darse por perdido para la historia.*

W. Benjamin

### ***2.1 Bolívar Echeverría: Revalorización del origen y sus principales características***

Bolívar Echeverría, a quien se la ha empezado a reconocer internacionalmente por su teorización sobre la modernidad, despliega a lo largo de su vida intelectual una estrategia de ingreso de primer nivel. Su conceptualización pasa por un proceso de “modelado” de por lo menos dos décadas, en donde se puede encontrar un constante forcejeo por ajustar una definición precisa, proceso que, como se verá, no se encuentra exento de ciertos cambios importantes en su concepción. Lo fundamental en su incursión es que tira por la borda la incuestionada identidad entre lo capitalista y lo moderno, tan presente en el discurso heredero de Marx. Para el pensador, en un resquicio aristotélico, toda realidad humana, y por tanto la modernidad también, tiene su forma de aparecer en un juego de dos niveles diferentes de presencia de lo real: el potencial o posible y el actual o efectivo.

Los dos niveles serán trabajados en el autor en momentos precisos, inclinándose al primero cuando le enfoca como una realidad en suspenso, indefinida, abierta, indecisa, ambigua y polimorfa: momento en verdad hipotético en el que al margen de la existencia empírica se intenta mediante estrategias analíticas dilucidar las potencialidades presentes que “buscan” su forma o se dejan “elegir” por ella (momento en verdad conjetural, debido al condicionamiento recíproco de los dos niveles, por un lado, y al predominio realmente existente del segundo que tiende a aniquilar al primero, por otro; sin embargo necesario, en el afán de “pasar el cepillo a contrapelo” y entender críticamente sus concreciones históricas y las potencialidad acalladas, reprimidas, negadas por la configuración preponderante). Abiertamente Echeverría hace el llamado, para acceder a estas cicatrices ocultas a la mirada absorta en lo actual o efectivo, a “perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo «realmente existente»”; más aún: a mostrar que “lo que es no tiene más «derecho a ser» que lo que no fue pero pudo ser” (IM, p. 147).

Al segundo nivel se abocará para observar las configuraciones que efectivamente, en tanto líneas de fuga, han logrado concretar o actualizar de modo históricamente determinado las

potencialidades abiertas, re-formándose una y otra vez, apareciendo “de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización o efectuación de su esencia; proyectos que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio en la vida social, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas” (*MdB*, p. 144). Este apartado girará en torno al nivel “potencial” de la modernidad, aquel nivel que estaría en el origen de sus rasgos principales. El nivel “actual” será trabajado en la segunda parte de este trabajo. En su modo de leer el problema sobre el origen de la modernidad, se concibe que los postulados metodológicos de Marx previamente destacados tienen gran influencia. Los seis elementos metodológicos separados por Marx empiezan a transformarse hacia el origen de la modernidad (la tecnología, la relación con la naturaleza, el proceso de producción, la (re)producción de la vida cotidiana, las relaciones sociales y las concepciones mentales), desarrollándolos Echeverría de una manera novedosa y tomando distancia de prácticamente todos los autores que se han resaltado. El latinoamericano tomará la decantación de múltiples procesos sociales como clave de ingreso al escrutinio del fundamento de la modernidad.<sup>22</sup>

Para él, la modernidad es una forma, esquema, o proyecto civilizatorio que se gesta de modo espontáneo e inconsciente en la totalidad de la vida práctica de los seres humanos a principios del segundo milenio de nuestra era en las sociedades europeas. Esta sinergia y ensamble contingente de condiciones y dimensiones conectó un sinnúmero de elementos que dieron como resultado el apareamiento rizomático, lento, pero indetenible, de un cambio que afectó esencialmente las múltiples civilizaciones materiales del ser humano. Alrededor del siglo XI de nuestra era,<sup>23</sup> se habría producido un “revolucionamiento «posneolítico» de las fuerzas

---

<sup>22</sup> La lógica jerarquizante y arborescente del capital ha sobredeterminado la forma misma del preguntar, con lo que al enfrentarse a este tipo de circunstancias las más de las veces y con cierta desesperación, se busca “el” fundamento último en fenómenos y realidades que quizá responden más a la lógica del rizoma. El desconuelo de este modo de preguntar sobreviene cuando hacen su aparición las regresiones infinitas que una y otra vez boicotean “el” fundamento encontrado como absoluto. Como se verá, la lógica árbol-raíz que fija un punto específico como eje pivote se configura como la lógica por antonomasia del valor que se valoriza, que persistentemente subsume las múltiples líneas de fuga a una única unidad-centro. Como lógica históricamente específica, resulta altamente problemático el intento de traslapar esta dinámica a procesos que no responden cabalmente a sus registros, como precisamente consideramos ocurre con el origen de la modernidad.

<sup>23</sup> Echeverría seguirá a este respecto los planteos de la historia de la técnica y la antropología histórica desarrollada por Patrick Geddes, Marc Bloch, Lewis Mumford, entre otros, y de la historia material de Fernand Braudel. Dudará en varias partes de su obra sobre el momento preciso de la gestación de la modernidad, ubicándola en el siglo XI (*QM*, p. 16; *VS*, p. 70; *DC*, p. 217), siglo XII (*VU*, p. 110) o entre los siglos XII y XIII (*MdB*, p. 58). De modo más genérico, hablará de “comienzos del segundo milenio de nuestra era” (*MB*, p. 234; Echeverría, 2002, p. 3). No obstante, debe tenerse presente que “del mismo modo en que en la historia de la Tierra las épocas no están separadas por límites rígidos, abstractos, tampoco lo están en la historia de la sociedad” (Marx, 2017 I, p. 447).

productivas”, un cambio tecnológico “único en varios milenios, de la estructura técnica del campo instrumental y de la capacidad productiva de la sociedad humana; de una mutación que invertía diametralmente la relación de fuerzas entre el ser humano y la Naturaleza” (VU, p. 26). Se trataría de un escenario en el que el empleo de técnicas y saberes en su acoplamiento novedoso logran instituir un cambio sustancial en la relación metabólica de lo humano con lo meta-humano. La sustancialidad y el carácter decisivo de esta revolución tecnológica se pondría de manifiesto en el hecho de que “alcanza a penetrar hasta las mismas fuentes de energía y la propia consistencia material (físico-química) del campo instrumental” pudiendo compararse con la llamada “revolución neolítica” (QM, p. 17). Sería un giro radical que reubicaría la clave metabólica, situándola “en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental” (*ibid.*).

De entrada, algunos considerarán una imprudencia que en Echeverría supuestamente haya una inclinación al determinante tecnológico como único fundamento sobre el que se habría levantado el proyecto moderno en Europa. Sin embargo, tal y como se ha destacado anteriormente comentando la importante anotación de Marx en el capítulo XIII de *El Capital I*, observación que sin duda Echeverría tiene presente en el discernimiento de lo que es la modernidad, tiene gran importancia “la formación de los órganos productivos del hombre en la sociedad”, “la base material de toda organización particular de la sociedad”, el “cómo, con qué medios de trabajo se hace”, pero no resulta suficiente para entender determinadas relaciones sociales. Marx es claro al afirmar que “la tecnología *pone al descubierto* [*enthüllt*] el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza”, permitiendo analizar de modo detenido “el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas” (Marx, 2017 I, p. 448) (itálicas nuestras). Es decir, “el «observatorio» material-económico permite ver de mejor manera la totalidad de los aspectos de la historia del mundo” (IM, p. 116), pero no es el elemento determinante mecánico en todas las sociedades, siendo no más que un modo de ingreso, un “observatorio”, al menos en lo que al origen de la modernidad se refiere (se verá que el determinismo económico es real en la sociedad capitalista, pero sólo en esta, pues sólo en esta, en términos estrictos, podría hablarse de una economía separada del resto de actividades sociales como objeto exterior y abstracto de sus miembros; es decir, sólo en esta realmente los seres humanos se encuentran subordinados a sus propios productos *como una fatalidad*). Es una entre las múltiples entradas posibles. Marx en

ningún momento asegura “que la tecnología «cause» o «determine», sino que «desvela», «descubre» o «revela» [*enthüllt*] la relación con la naturaleza” (Harvey, 2010, p. 193).

Resulta quimérico establecer en este caso particular una jerarquía entre los posibles factores “ideales” (las concepciones mentales, la tradición y orden, re-producción de la vida cotidiana, etc.) y los factores “materiales” o tecnológicos (introducción de ciertos aparatos, la tecnología, la relación con la naturaleza, el proceso real de producción, etc.) que fungieron como detonantes del cambio registrado al inicio del segundo milenio, pues en este intento, se puede llegar a regresiones infinitas que no conducen más que a desvaríos<sup>24</sup>. Claro que como destaca Marx en la famosa nota 33 del primer capítulo de *El Capital* (2017 I, p. 133) “el modo y la manera como se ganaban la vida” las sociedades “constituiría la base material de su mundo”, pero esto no significa de ningún modo que esa base se encuentre en todo momento separada y determinando el resto de actividades, desenvolviéndose con sus propias reglas autónomas *cuasi* naturales. Mumford ha desarrollado detenidamente todo el espectro de “preparación cultural” (1979, pp. 26-77) que ha conllevado a la fase eotécnica, esta que es la “edad aural de la técnica moderna” y que “entra en movimiento hacia el siglo X”, constituyendo un período fundamental en el que se reapropiaron o prefiguraron los principales inventos y técnicas. Sin embargo, es claro que “no había sólo un largo desarrollo de la técnica; había también un cambio de mentalidad. Antes de que pudieran afirmarse en gran escala los nuevos procedimientos industriales era necesaria una nueva orientación de los deseos, las costumbres, las ideas y las metas” (*ibid.*, p. 22).

Está suficientemente demostrado que no son las innovaciones técnicas por sí solas las que detonan cambios profundos en la sociedad, pues inventos tales como la máquina de vapor, la imprenta o el reloj ya eran conocidos en la Antigüedad; sin embargo, a pesar de su conocimiento previo no dieron lugar a una verdadera aplicación práctica ni transformaron las relaciones sociales

---

<sup>24</sup> El “materialismo histórico”, codificado por Engels, parte de la idea de que en cualquier sociedad posible lo “material” debe necesariamente desarrollarse como instancia separada y con sus propias leyes, esfera sobre la que los demás factores se configuran. Aparte de tratarse de una proyección social de la realidad capitalista, que no contempla que “lo material” como instancia autónoma lleva pocos siglos de existencia, esta idea ha sido puesta en duda por diversas investigaciones (Polanyi, Dumont, Mauss, Sahlins, etc.), que sostienen que otros criterios sobre lo meramente “económico” son los que han prevalecido. “Cuanto más retrocedemos en la historia, menos sentido tiene querer distinguir entre factores «materiales» e «ideales». El *potlatch*, por ejemplo, era simultáneamente una forma de circulación de los productos, una modalidad para la creación y la confirmación de la jerarquía social, un ritual religioso, un juego, etc.” (Jappe, 2016, p. 180). El escenario del origen de la modernidad que se rastrea pone en acto un agenciamiento similar al destacado por Jappe.

de un modo tal como el que, según Echeverría, se habría producido en el origen de la modernidad<sup>25</sup>. “La mecanización y la regimentación no constituyen nuevos fenómenos en la historia –asegura Mumford–; lo nuevo es el hecho de que estas funciones hayan sido proyectadas e incorporadas en formas organizadas que dominan cada aspecto de nuestra existencia” (*ibid.*, p. 22). La transformación “epocal” se daría, entonces, precisamente como una “característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen [...] por todas partes en la vida social”, como la “capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción” (*QM*, pp. 7-8 y 17) (itálicas nuestras). Un determinismo tecnológico, en suma, se muestra incapaz de analizar convincentemente las causas del impacto de la tecnología misma, pues la existencia de técnicas más elaboradas que han entrado en desuso pondrían en vilo cualquier tipo de determinismo o desarrollo lineal (como los ascensores con vapor para edificios de varios pisos usados en Roma, y que fueron olvidados durante siglos hasta que se retomaron nuevamente).<sup>26</sup>

A la vez, no se trata simplemente de una coincidencia entre diversos elementos independientes. Se estaría en presencia de múltiples procesos que convergen, diríamos siguiendo a Deleuze y Guattari, en un “agenciamiento colectivo”, donde diversas dimensiones cruzan líneas de estratificación, territorialización, organización y significado con una cierta estabilidad relativa, líneas diferenciadas que se comunican transversalmente y que logran acoplarse en un conjunto de relaciones materiales y en regímenes de signos. Los pensadores franceses podrían ayudar a concebir este posible estado que habría provisto el despliegue de la modernidad debido al “aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (Deleuze y Guattari, 2010, p. 14)<sup>27</sup>. Este acoplamiento bien podría

---

<sup>25</sup> Según Needham, “es verdaderamente sorprendente cuán demoledores fueron los efectos que las innovaciones chinas ejercieron sobre los sistemas sociales en Europa, una vez que se impusieron en dicho continente, siendo así que a la sociedad china la habían dejado relativamente intacta” (1977, p. 285). El historiador hace referencia a la introducción de innovaciones tales como la pólvora, los estribos ecuestres, fundición de hierro, entre otros que, como se verá, anteceden en siglos su empleo por parte de la sociedad China respecto a la atrasada Europa.

<sup>26</sup> Echeverría abiertamente se distancia de una lectura tal. “De lo que hablo no es de un cierto factor técnico que viene de repente, en el siglo XI, a potenciar de manera inaudita las fuerzas productivas y que va después a desarrollarse hasta que, ya en el siglo XX, se vuelve el instrumento de los avances técnicos verdaderamente fabulosos que han llevado al hombre a conquistar las estrellas y los átomos” (*QM*, p. 46).

<sup>27</sup> Echeverría emplea algunas de las construcciones conceptuales de Deleuze y Guattari, quienes por lo común son ubicados como parte de los pensadores posmodernos. Su modo de concertar diversas sensibilidades y la falta de prejuicio para trazar líneas con perspectivas teóricas muchas veces contrarias a la suya, hablan de una no común forma de trabajo. Sin recaer en un estéril eclecticismo, sabe destacar las debilidades, así como las fortalezas de las diversas formas del pensar. No pierde ocasión para señalar cómo la “escasa cercanía” de Foucault con el “texto de *El Capital*”

ilustrar la convergencia de numerosos hábitos, ideas, modos de vida e instrumentos técnicos del que se ha venido hablando. Aparte de salirse del modelo representativo del árbol o de la raíz pivotante, típico del capital, este planteo permite otras muchas entradas al análisis, admitiendo el reconocimiento de las múltiples dimensiones, versiones y direcciones cambiantes que ese agenciamiento posibilitaría. Esta configuración es vislumbrada por Echeverría como una posibilidad de retomar, ante el declive inminente de la figura capitalista de la modernidad, la redefinición, reubicación y reordenación del proyecto moderno. Sostiene,

En busca de esa redefinición de sí misma, parece insertarse en un circuito que la conecta de una manera diferente con la cultura espontánea que proviene de la vida cotidiana, del trabajo y el disfrute básicos de la vida social; un circuito que no es ya vertical, de retroalimentación ascendente-descendente, discriminador, como en toda la historia pasada, sino horizontal, de «proliferación rizomática», incluyente (VS, p. 18).

Este revolucionamiento de la modernidad pudo haber tenido la forma de una “invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable” (Echeverría, 2002, p. 11). De modo que, si bien no es posible hablar de un determinismo tecnológico, lo que sí aparece de modo inédito es la integración en la totalidad de la vida de esa eotécnica, promoviendo su funcionamiento en la reproducción del mundo de la vida. Siguiendo a Walter Benjamin, Echeverría denomina a esta configuración novedosa del aparataje instrumental “técnica segunda” o “técnica lúdica” (QM, p. 22). Asegura el latinoamericano que en el origen de la modernidad, “se producen los destellos de una nueva técnica, que no venía solamente a perfeccionar la técnica arcaica, prolongando su mismo diseño, sino a sustituirla del todo, inaugurando un nuevo tipo de relación de lo humano con lo otro” (VS, p. 12).

---

empobrece su “magnífica obra”. Asimismo, destaca “la incomprensión voluntaria” de lo alcanzado por Marx “de la que hace gala Jean Baudrillard, uno de los más agudos teóricos actuales del intercambio, la producción y el consumo de los bienes” (VU, pp. 153-154). Sobre Deleuze y Guattari no da criterios, pero se podría agregar que su recepción la hace con cautela. Es conocido el señalamiento de Žižek de que “hay, efectivamente, algunas características que justifican llamar a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío” (2006, p. 209). Jappe (2019, p. 192) ha señalado que la noción del sujeto “esquizo” deleuziano es el sujeto ideal del mercado, así como el *hacker* o el *raider*. El quiebre de los “significantes despóticos” mencionados por Deleuze abriría el margen para que sea el mercado y el dinero el que se imponga como amo. La “identidad paranoica” que una y otra vez inventa de nuevo, pondría a Deleuze un paso más allá del liberalismo. Asimismo, su elogio del “nomadismo” y de la “máquina” fueron recuperados de modo fructífero por las actuales condiciones de exclusión social y las recientes estrategias del *marketing*. No obstante estos señalamientos, algunos de sus planteos, como la lógica del rizoma, pueden dar luz sobre ciertos fenómenos. Echeverría reclamó a algunas propuestas ubicadas como posmodernas el haber “re-caído en los grandes prejuicios” (IM, p. 64). Este señalamiento es igualmente aplicable a otras tantas que desde el “otro bando” cierran la posibilidad de diálogo y bloquean cualquier idea que les comprometa o ponga en cuestión.

Esta técnica lúdica posibilitaría, por primera vez, que la hostilidad defensiva del ser humano hacia la naturaleza cediera el lugar a “una colaboración entre ambos para introducir nuevas fuerzas en el mundo. Su sentido original se dirigía a la creación de una nueva condición humana que se caracterizaría por la abundancia de la riqueza y la emancipación de los individuos singulares” (*ibid.*). Posibilitaría una alteración radical de los principios elementales “sobre los que se construyeron todas las formas que conoce la civilización humana, las formas institucionales, sociales y políticas, las mismas formas estéticas”, que habían sido diseñadas, según él, “en concordancia con una construcción de cosmos que se basa en la necesidad de autoafirmarse en medio del peligro de desaparición, de vencer a la naturaleza hostil, de conquistarla y someterla” (*QM*, p. 46-7). Se abre así la eventualidad real de un diálogo con una naturaleza que no sería concebida sencillamente como un “objeto” o un puro reservorio de recursos, sino como un “sujeto”, otro, dueño de su iniciativa propia, abriéndose así la posibilidad de una relación de enriquecimiento cualitativo mutuo, antes de destrucción y aniquilación.

Echeverría no concede un estatuto ontológico de maldad o bondad intrínseca a la técnica, no cataloga su constitución de modo transhistórico, como sí lo hacen, por ejemplo, Adorno y Horkheimer, al considerar que “la evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria del dominio, de modo tal que la tendencia técnica y la tendencia social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre” (2007, p. 50).<sup>28</sup> Tampoco se trata en él de un destino metafísico de la “humanidad ante la técnica”, ni de una “utopía de la tecnología”. No concurre la técnica de un modo histórica y socialmente indeterminado, como la dominación de la naturaleza sin más, sino que da cuenta de la posibilidad históricamente específica que se presenta en el origen de la modernidad de que, como dice Benjamin, la técnica aparezca, no como “el dominio de la naturaleza, sino [como el] dominio de la relación de la naturaleza con lo humano” (Benjamin, 2010, p. 88). O, dicho de otro modo, puesto que “los términos *dominación de las fuerzas naturales* no explican la meta de la técnica moderna sino de manera discutible”, ya

---

<sup>28</sup> Como bien ha desarrollado Postone (2006, pp. 162-180; 2007, pp. 101-132), esta visión pesimista y negativa de Horkheimer y Adorno sobre la técnica se debe al tratamiento del desarrollo tecnológico de una manera unidimensional, en tanto que dominación de la naturaleza. A pesar de la advertencia de Horkheimer de que la hegemonía de la razón instrumental y el aplastamiento de la individualidad deberían explicarse sociohistóricamente y no ser imputados a la producción como tal, él mismo identificó la razón instrumental con el “trabajo” concebido simplemente como el control o dominio sobre la naturaleza, no pudiendo ver la especificidad sociohistórica de esa acción humana inherente al capitalismo. Postone se aboca, y concebimos que Echeverría se encamina en la misma dirección, a formular una noción del “trabajo” que no lo trata de modo transhistórico, como un proceso social *cuasi* natural, como simplemente un problema de la dominación técnica de la naturaleza mediante el esfuerzo cooperativo de los seres humanos.

que continúan sobredeterminándose por el contenido de la primera técnica que piensa sólo en el “sojuzgamiento de la naturaleza”, la técnica lúdica vendría “mucho más a establecer una armonía o acción concertada entre naturaleza y humanidad” (Benjamin, 2008, p. 331).

A la postre se verá que este impulso inicial de la técnica será profundamente deformado, traicionado, sometido y subsumido, viéndose *sustancialmente* modificada su constitución, por una particular lógica: la del valor que se valoriza. Con lo que, en Echeverría no se tiene al ingenuo defensor de la neutralidad irrestricta de la misma, sino de las posibilidades o bloqueos históricamente delimitados de sus despliegues<sup>29</sup>. Bien se podría sostener con Mumford que, “por más que la técnica descansa en los procedimientos objetivos de las ciencias, no forma un sistema independiente, como el del universo: existe como un elemento de la cultura humana que promueve el bien o el mal según que los grupos que la explotan programen el bien o el mal”. De modo que contra las predisposiciones trashistorizantes, “la máquina misma no tiene exigencias ni fines: es el espíritu humano el que tiene exigencias y establece las finalidades” (1979, p. 24).

\*\*\*

Ante el reto que significó la transformación de las condiciones fundamentales de la existencia humana, la redefinición de la relación de lo humano consigo mismo y con lo no humano y el apareamiento de la técnica lúdica, la esencia de la modernidad se muestra justamente en un reto o desafío “Sque a ella le tocó provocar y que sólo ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente como tal”. Un desafío que le esboza la necesidad de optar, tanto para sí misma como para el conjunto de la civilización, “un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia sustituyera a la escasez” (*MdB*, p. 146). Aquí aparece uno de los elementos centrales de la concepción echeverriana de lo moderno: por primera vez se abre la posibilidad objetiva de un nuevo tipo de escasez, ignorado hasta entonces por el ser humano, el de la “escasez relativa” o, dicho de otro modo, aparece un paradigma inédito de

---

<sup>29</sup> Contra el marxismo tradicional que mantiene una confianza ciega en el desarrollo de las fuerzas productivas, Echeverría sostiene que “ya no podemos confiar en que las fuerzas productivas, desplegándose sin el obstáculo de esas relaciones de producción que las mantienen empozadas, liberarán una consistencia intrínsecamente emancipatoria” (*VU*, p. 66). Más aún, y esto será trabajado más detalladamente al tratar el tema de la subsunción real de la modernidad por el capital, según él, “hoy sabemos a ciencia cierta lo que Marx percibía apenas en sus comienzos: que la técnica está marcada por la forma capitalista de la producción en la que fue desarrollada, que lleva en sí misma la impronta de su estructura explotativa” (*ibid.*, p. 75).



“abundancia”, la abundancia general realmente alcanzable. En esta nueva condición, que tiende a la abundancia y la emancipación humanas, sostiene Echeverría, se posibilita realmente que el gasto energético y el esfuerzo humano sobre la materia resulte productivo en un período y territorio determinado, en independencia a los recursos mágicos y pasando

de las cifras «en rojo» a las cifras «en negro». En virtud de este hecho decisivo, la asimetría insalvable entre lo humano y lo extrahumano, entre la precariedad de lo uno y la fuerza arrolladora de lo otro, que prevaleció «desde el principio» en el escenario de sus relaciones prácticas, vendría a ser sustituida por una simetría posible, por un equilibrio inestable o un empate relativo entre los dos. La escasez dejaría de medirse hacia abajo, respecto de la muerte posible, de la negación y la disminución de la vida, y comenzaría a medirse hacia arriba, convertida ya en «abundancia», respecto de la vida posible, de su afirmación y enriquecimiento (VU, p. 111).

La influencia de Sartre y Marcuse es sumamente clara en este planteo del autor. Según el Marcuse de *Eros y civilización*, “a lo largo de la historia de la civilización que conocemos, las restricciones instintivas, reforzadas por la escasez, han sido intensificadas por las restricciones reforzadas por la distribución jerárquica de la escasez y el trabajo” (1983, p. 52). Poniendo en duda que el principio de placer siempre y en todo lugar debe permanecer subordinado al principio de realidad, siendo condición ontológica la *ananké* o escasez, Marcuse sostiene que solamente hasta ahora todas las sociedades se han desarrollado en el contexto de una verdadera privación de recursos extraídos a la naturaleza, y, consecuentemente, en una permanente “lucha por la existencia [que] se desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo”. En condiciones como estas, que pueden variar gracias al empleo de las tecnologías, según el filósofo, irremediablemente “para ser posible la satisfacción necesita siempre un trabajo, arreglos y tareas más o menos penosos encaminados a procurar los medios para satisfacer esas necesidades” (*ibid.*, p. 48).

Por otra parte, Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, texto que Echeverría constantemente destaca por el planteo de “la historia de la escasez”, sostiene que “hasta este momento, por lo menos, de nuestra prehistoria, la escasez, cualquiera sea la forma que tome, domina a toda la praxis [...] en tanto que no haya llegado a su fin el reino de la escasez habrá en cada hombre y en todos una estructura inerte de inhumanidad que en suma sólo es la negación material en tanto que está interiorizada” (1963, pp. 289-290) (Trad. mod.). La escasez (*rareté*)

vendría siendo “el motor pasivo de la historia”, la precondition material de la historicidad y la relación elemental del individuo con el medio circundante; “es ella la que hace de nosotros *esos* individuos que producen esta Historia y que *se* definen como hombres” (*ibid.* p. 282). En Sartre aparece constantemente el peligro de convertir esa escasez como una condición permanente de la especie, como una “prehistoria humana” eterna e insuperable, pues en su opinión, esta escasez, siendo la relación fundamental del ser humano, “va a calificar al grupo entero o al individuo que la combaten *haciéndose escasos* para *destruirla*. En determinadas condiciones históricas particulares, y si la técnica permite superar un estadio determinado de la escasez”, serían los mismos seres humanos “los que se vuelven escasos o los que corren el riesgo de ser escasos en tanto que unidades de trabajo que suprimen a la escasez sobre la base de una producción organizada” (*ibid.*, p. 298).

Esta visión popular en diversos planteamientos relacionados a la tradición marxista, se divulgó debido principalmente a los dos textos recién mencionados. Sin embargo, ante estas posturas afloran algunos inconvenientes que ya han sido destacados por diversas investigaciones en antropología cultural e historia. Una de las principales pesquisas desarrolladas al respecto, aparecida poco tiempo después de las intervenciones de Marcuse (1953) y Sartre (1960), es la de Marshall Sahlins (1972). Abiertamente Sahlins destaca cómo “es digno de mención el hecho de que la teoría contemporánea europea-marxista está a menudo de acuerdo con las economías burguesas en lo que respecta a la pobreza de los primitivos” (2018, p. 17). El antropólogo se muestra sumamente crítico con la visión unilateral de las sociedades premodernas que ven en ellas sociedades sumidas en la penuria y en el trabajo permanente para acceder a lo elemental y no perecer. Según el juicio común, estas sociedades se desenvolvían con aparatajes instrumentales tan deficientes que les azotaba una escasez perpetua, lo que se transformaría en una constante necesidad del trabajo, nada de ocio y nula cultura. Se les imagina absortos en la caza, siembra y recolección, sin tiempo para más nada. “No era la primera vez que los filósofos relegaban la etapa más antigua de la humanidad atribuyéndola más a la naturaleza que a la cultura” (*ibid.*).

Para Sahlins, esta imagen no sería más que una de tantas proyecciones de categorías históricamente específicas del capitalismo a sociedades del todo diferentes. Contrario a la reflexión usual, serían más bien “las modernas sociedades capitalistas” las que se encontrarían inmersas en esa escasez absoluta: “El sistema industrial y de mercado instituye la pobreza de una manera que

no tiene parangón alguno y en un grado que hasta nuestros días no se había alcanzado ni aproximadamente”, siendo efectivamente, un “juicio dictado por nuestra economía y, por lo tanto, también el axioma que rige nuestra Economía” (*ibid.*, p. 16). Las miradas hacia estas sociedades serían echadas las más de las veces juzgando desde las actuales condiciones técnicas, necesidades y pretensiones, un supuesto estado de cosas que verdaderamente no habría existido: “habiéndole atribuido al cazador impulsos burgueses y herramientas paleolíticas juzgamos su situación desesperada por adelantado” (*ibid.*, p. 17). Según el autor, inclusive la población más arcaica “tenía escasas posesiones [¿?]”<sup>30</sup>, *pero no era pobre*. La pobreza no es una determinada y pequeña cantidad de cosas, ni es sólo una relación entre medios y fines; es sobre todo una relación entre personas. La pobreza es un estado social. Y como tal es un invento de la civilización” (*ibid.*, p. 52).

Sahlins tiene el mérito de sacar a relucir el relato autolegitimador que a partir de Hobbes en el *Leviatán* (1651) se ha sostenido para imponer a poblaciones “atrasadas” el etnocéntrico y violento sistema colonial inherente al capital. Pero ante este tipo de planteos, cabe preguntarse si efectivamente la concepción de Echeverría quedaría atrapada en esta ideologización burguesa y en la frecuente metafísica del progreso y de la historia tan común en cierto marxismo, aprobando acríticamente el supuesto “papel civilizador” de la modernidad y la destrucción de viejas formas de socialidad y comunidad como un proceso necesario. Se considera que este no es el caso, ni de cerca, de un autor que a lo largo de toda su producción se ha abocado a criticar intensamente esa “tempestad” llamada progreso, a sacar a relucir una de las críticas más profundas a este concepto, como lo es la propuesta benjaminiana<sup>31</sup>. Por dar un ejemplo, se cuestiona Echeverría esa supuesta superioridad de la técnica moderna del siguiente modo:

¿Qué razones podemos tener para suponer que el hecho de que haya efectivamente un progreso de la capacidad técnica del ser humano –que pueda desarrollar mejores instrumentos y sepa usarlos cada vez de mejor manera– implique necesariamente que el ser humano haya progresado en su

---

<sup>30</sup> Detectamos inconsistencias en el autor, que en este caso, así como cuando habla de la estrategia zen como posible acceso a la opulencia, aplica de un modo históricamente indeterminado la noción de escasez, propia, según él, de la modernidad capitalista. Sostiene: “las necesidades materiales humanas son finitas y escasas [¿?] y los medios técnicos, inalterables, pero por regla general adecuados. Adoptando la estrategia Zen, un pueblo puede gozar de una abundancia material incomparable... con un bajo nivel de vida” (*ibid.*, p. 14). Sahlins parece caer en un conformismo con la escasez capitalista, pues ante el dualismo que presenta para alcanzar la opulencia, ya sea “produciendo mucho, o bien deseando poco”, no vislumbra que puede haber una sociedad con abundancia material, crecimiento concreto y cualitativo y con alto nivel de vida, sociedad que precisamente posibilita por primera vez en la historia el proyecto moderno.

<sup>31</sup> Véase del autor *Siete aproximaciones a Walter Benjamin* (SWB), donde una y otra vez destaca los elementos más potentes presentes en la propuesta de Benjamin para atacar el concepto de progreso, difundido por la modernidad capitalista y acogido por mucha izquierda y propuestas de sociedad alternativa.

humanidad, se haya vuelto «de mejor calidad»? ¿Qué bases tenemos para establecer una igualdad semejante? Se trata de una igualación muy cuestionable, que podría ser incluso completamente falsa, como lo sostienen tantos que, por el contrario, ven en el incremento del poder técnico del hombre una disminución de su poder específico como ser humano (*SWB*, p. 38).

El autor pone seriamente en duda la visión de una homogenización arbitraria que pretende igualar el progreso de la capacidad técnica del ser humano con el progreso de la especie; la idea de una perfectibilidad infinita del ser humano, ligada a la necesidad de reprimir y disciplinar la indefinida multiplicidad de dimensiones y versiones que está siempre abierta a la creatividad humana, haciendo de ella una realidad programada, cerrada y “serial”, donde muchas de ellas no tienen razón de ser sino como realidad que esperan el momento histórico que les ha reservado la marcha del progreso; y la idea que transforma algo contingente venido de una toma de decisión en el escenario de lo humano, algo que asomó en cierto momento de la historia y que muy bien podría desaparecer, en algo “sobrehumano como el desplazamiento de las estrellas, en un destino ineluctable, transhistórico, en una fatalidad indetenible a la que nadie puede oponerse porque sería constitutiva de la esencia humana. Es una idea que cristaliza y cosifica, que adjudica la calidad de hecho natural a una creación histórica” (*ibid.* p. 39). En su opinión, siguiendo a Benjamin, lo que aparece como justificante de estos mitos señalados, que los engloba y parece naturalizarlos, es “la idea misma del tiempo en que tendría dicho progreso”: “Esta procede de una noción aberrante e insostenible de la temporalidad, que hace violencia y deforma los datos de la experiencia concreta en el transcurrir del mundo de la vida”. Según tal concepción, “la marcha histórica de la humanidad en su progreso se desenvuelve en un escenario temporal homogéneo y vacío que sería esencialmente exterior a ella” (*ibid.*).

No podemos desarrollar más este aspecto, que sin duda será vital en capítulos posteriores, pero ciertamente los elementos destacados deslindarían a Echeverría de las críticas lanzadas contra la visión de las propuestas que sostienen una “astucia de la razón” y que defienden la mitología progresista, lineal. Echeverría, sostenemos, está pensando más en el modelo del rizoma que en el de la raíz para comprender lo moderno. Tiene en mente, como sostiene Casanova, una “superposición *heterocrónica* y *heterotópica* de elementos de distintos subcódigos” (2016, p. 54). Sin embargo, a pesar de este claro deslinde, es palmario que la visión de la supuesta escasez absoluta de las sociedades arcaicas vista en el autor sí se mueve aparentemente en la concepción que bien han puesto en entredicho las investigaciones de Sahlins y otros. Hasta la fecha, no hemos

encontrado un trabajo que ponga al descubierto este problema de la propuesta echeverriana. Los trabajos que se han ocupado del asunto, particularmente de la “escasez absoluta” o “natural” de las sociedades “primitivas”, no perciben los inconvenientes que arrastra tal concepción. Según nos parece, hay tres posibles peligros relacionados a la temática. El primero, que podría ser reproducido por algunos a partir de investigaciones como las de Sahlins, es pretender que efectivamente *todas*<sup>32</sup> las sociedades premodernas vivían en una verdadera Edad de Oro y en una armonía completa con el medio que les rodeaba, sugiriendo inclusive una especie de entrañable vuelta al paleolítico<sup>33</sup>. El segundo, en establecer indeterminadamente *la* escasez como una señal característica del “hombre natural” de todas las sociedades arcaicas, dando paso a que efectivamente sean consideradas como inferiores y dignas de corregir. Y el tercero, suponer la escasez como una condición insuperable de la especie, haciéndole juego al tono transhistorizante desplegado por el capital, que establece, efectivamente, la escasez como insuperable.

La escasez vista no como condición general, sino como un episodio ocasional de insuficiencia de recursos en sociedades históricamente determinadas, es un hecho que ha sido experimentado a lo largo de la historia. Como bien sostiene Xenos (1989) en su estudio *Escasez y modernidad*, en las sociedades premodernas habían “escaseces” (*scarcities*), en la modernidad capitalista hay “escasez” (*scarcity*). Se considera que Echeverría piensa en esta última forma de ver el problema, sin caer en la ideología burguesa de ver como “inferiores” las sociedades arcaicas, reconoce que efectivamente el estado de sus aparatos para el metabolismo con lo otro podría en ocasiones provocar escaseces que quizá habrían podido ser evitadas con un ensanchamiento de éstos capaz de satisfacer estas demandas, a la vez que evadir el control poblacional estricto que muchas veces, inclusive en sociedades opulentas, se traducía en prácticas “constantes del aborto, el recurso frecuente al infanticidio, las numerosas prohibiciones sexuales” (Clastres, 2010, p. 89). De modo que, como descuellera Godelier, la escasez de un recurso debería pensarse, “más allá de una relación entre necesidades sociales y medios para satisfacerlas, [como] un estado de desarrollo

---

<sup>32</sup> No hay que perder de vista que el ensayo de Sahlins se refiere a un determinado número de comunidades humanas y a un período histórico específico, por lo que extrapolar su estudio para hablar en verdad de toda la humanidad y de toda la historia, incluido el porvenir, nos parece es caer en un proceder insostenible.

<sup>33</sup> Ante esta visión romántica, bastaría recordar los inolvidables versos de Lucrecio: “muchos de ellos es cierto que cogidos y desgarrados con feroces dientes un pasto vivo daban a las fieras, y los bosques y montes y las selvas llenaban de gemidos espantosos, viendo que sus entrañas palpitantes en un sepulcro vivo se enterraban. Pero aquellos que huyendo se salvaron, lleno de mordeduras todo el cuerpo, y sus trémulas manos aplicando en las malignas úlceras, llamaban al infierno con voces formidables, hasta que de la vida los privaban los gusanos crueles sin amparo” (*DRN*, V, 990-997).

de las fuerzas productivas de las que dispone una sociedad históricamente determinada” (1974, p. 63).<sup>34</sup>

\*\*\*

En el revolucionamiento de las fuerzas productivas ocurrido hacia el origen de la modernidad con el apareamiento de la “eotécnica” y la posibilidad de desplegar una técnica lúdica, para el autor, habría aparecido por vez primera el modo alcanzable de satisfacer siempre y en primer lugar las necesidades vitales, la posibilidad de entablar un pacto desconocido con lo otro, con lo no humano o lo suprahumano. “Un pacto destinado a conjurar la amenaza de aniquilamiento que eso «otro» le habría hecho a lo humano y que podría cumplirse en cualquier momento mediante un descenso catastrófico de la productividad del trabajo (a través del «envío» de una plaga, una sequía o una guerra)” (VS, p. 40)<sup>35</sup>. Con este revolucionamiento, como ya se ha destacado, el nivel de productividad del gasto de energía humana podría dejar de prescindir de los recursos mágicos, pasando “de las cifras en rojo a las cifras en negro”. Agrega Echeverría sobre esta relación novedosa con lo otro, que trasciende la relación de aniquilamiento o sumisión, que la modernidad

implica así una revolución civilizatoria muy radical: cada una de las formas identitarias arcaicas y cada una de las culturas es llevada a dudar con mayor fuerza de su propia validez, de su justificación dentro del cosmos. La modernidad trae consigo la necesidad de que cada una de ellas busque, en las otras identidades, ciertas posibilidades, versiones o estrategias de afirmación de lo humano, capaces de suplir ciertos dispositivos propios que comienzan a fallar. En este sentido, la modernidad es un claro reto para que las formas identitarias alcancen una universalidad concreta. Es el reto

---

<sup>34</sup> Marx y Engels hablan con frecuencia de fuerzas productivas débiles o de fuerzas productivas limitadas antes que de escasez. Sin embargo, en *La ideología alemana* abiertamente hablan de “escasez”. En los *Grundrisse*, en el apartado conocido como “*Formen*”, Marx hablará de riqueza material limitada que dependerá “del clima, de las características físicas del suelo, del modo físicamente condicionado de su explotación, de su trato con las tribus enemigas o vecinas y de los cambios producidos por las migraciones, experiencias históricas, etc.” (2009 I, p. 446). Asimismo, sin caer en el discurso abstracto de la supuesta “escasez” generalizada de las sociedades no modernas, en *El Capital* (2017 I, p. 596) Marx hace referencia a las islas orientales del archipiélago asiático como un posible ejemplo de “abundancia”, donde uno de sus individuos puede disfrutar de mucho más “tiempo libre” que en la industrializada sociedad capitalista. No dejan de ser, sin embargo “formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados” (*ibid.*, 2009 I, p. 85). Echeverría también hablará de “la debilidad de las fuerzas productivas frente a la naturaleza” (*DCM*, p. 161).

<sup>35</sup> El connotado historiador de la antigüedad, M. Finley, expone y da datos precisos sobre diversos episodios de hambruna, malas cosechas y condiciones adversas que en diversas ocasiones azotaron a los pueblos antiguos y les comprometieron seriamente (1986, p. 206). Asimismo, de Ste. Croix informa detalladamente muchos episodios de hambruna vividos en la antigüedad (1988, pp. 260 ss.). Si bien la burguesa “escasez absoluta” de los pueblos arcaicos es insostenible, deben reconocerse los frecuentes episodios de “escaseces” vividos por el potencial técnico poseído.

fabuloso que trae la modernidad: levantar nuevas formas de lo humano que no estén atadas, como lo han estado las formas arcaicas (VS, p. 205).

El salto cualitativo de la modernidad, posibilitado por la técnica comprendida como mediación para dejar atrás las cerrazones locales y lograr el reconocimiento del otro, no sólo se vuelve necesario sino además completamente posible, en el afán de superar eso que habría parecido la *conditio sine qua non* de la existencia humana: el uso de la violencia contra aquello que apareciese como amenaza a la frágil mismidad de las formas civilizadas; el trato hostil contra las pretensiones de afirmación individuales, rescatando a la sociedad de “la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza un pacto con lo Otro, y quita así el piso a la necesidad de «construir» al otro, interno o externo, como enemigo” (VU, p. 112). Se abre por primera vez un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas inédito, una interacción del ser humano y lo otro que deja de estar dirigida a la eliminación de uno de los dos, a la reproducción del modelo bélico que ha inspirado por siglos gran parte de los proyectos humanos, para instaurar la posibilidad de una colaboración, de inventar o crear, precisamente dentro de lo otro, formas hasta entonces inexistentes en él. Se descubre, en suma, que la aniquilación y explotación de lo otro no es el único modelo posible, “que es imaginable –sin ser una ilusión– un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del *eros*” (IM, p. 145).

Benjamin una vez más estaría en el fondo de la concepción que tiene Echeverría de la técnica como medición entre las formas humanas y las no humanas o naturales. La técnica como acto de producción material, desplegaría dos dimensiones que serán fundamentales: la dimensión objetual y la semiótica. La reproducción de la vida humana aparece como una unidad de la producción y consumo<sup>36</sup>. Acudiendo a la semiótica, sostiene que el proceso de comunicación aparece como una dimensión del proceso de reproducción social, pues cuando la sociedad desarrolla su metabolismo con lo otro, cuando transforma las materias primas en bienes, o les hace manifestar las formas allí dormitadas, *cifra* un mensaje, a la vez, cuando esta misma sociedad disfruta o consume ese bien, lo *descifra*. Reconoce la producción como significación, siendo en la modernidad donde las formas de darse este sistema semiótico permitirían desbancar a la lengua hablada como el más importante de los sistemas de signos.

---

<sup>36</sup> Apenas se rozará acá un tema que será tratado de manera más pormenorizada en el apartado sobre la “forma natural” de la reproducción social.

Para el autor, “esa «semioticidad» general de lo humano no puede afirmarse de otra manera que no sea en una concreción que la diversifica y multiplica” (*MdB*, p. 134). Aparecería la posibilidad de que todos los seres humanos en una universalidad no falsa o abstracta, formen las más diversas factibilidades de *producir* bienes, así como las más variadas posibilidades de *consumir* o interpretarlos. Los individuos tendrían plena conciencia de la necesidad de lo otro, y podrían acceder a “vivir el universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural” (*IM*, p. 61)<sup>37</sup>. La anulación de esta diversidad, el bloqueo del despliegue de las formas, equivale a la muerte de lo fundamental del ser humano. Según Echeverría, con lo moderno,

La tabuización o de-negación de un amplio conjunto de posibilidades de donación de forma a los productos/útiles (bienes/producidos) pudo así comenzar a debilitarse. La estructura del campo instrumental pudo comenzar su recomposición histórica en escala cuantitativamente ampliada y en registros cualitativos completamente inéditos. Igualmente, las distintas lenguas naturales, que, ellas también, venían normadas de hecho en dirección restrictiva por la vigencia aplastante de sus respectivas estructuras míticas en el lenguaje cotidiano, comenzaron su proceso de reconstitución radical, de auto-construcción justamente como «lenguas naturales modernas»; obedecían al llamado que venía de la creatividad liberada en la esfera de las hablas cotidianas, que ellas percibían como un reto para intensificar y diversificar su capacidad codificadora (*IM*, p. 188).

La modernidad habría impactado de tal forma sobre los códigos prácticos y lingüísticos, así como sobre los usos instrumentales y las hablas, que permitió la liberación del *logocentrismo*. Abría la chance de apartar la producción/consumo de significaciones prácticas de la dictadura del “poder omnímodo del lenguaje” y de desenganchar a este de la necesidad de autocensura que le imputaba el “cultivo del mito consagrado”. Al consentir hablar *en* la lengua, más que *con* ella, la evanescencia que invade a los actos de habla locales, la puesta en crisis del cultivo de la identidad<sup>38</sup>, cedería a la completa interpenetración de las diversas formas identitarias, readecuando

---

<sup>37</sup> Con Gallardo, habría que agregar al argumento echeverriano que “«universalismo» puede ser entendido como un término «ideológico» en su alcance de *conciencia política falsa* (ya que no permite ni facilita alcanzar los objetivos que los actores se proponen) y, desde este punto de vista, *abstracta*. La versión socio-histórica, no ideológica en el sentido anterior, de «universalismo» sería *universalidad*. Ella nombra un eventual y factible horizonte para la especie: *la articulación constructiva de diversos que no renuncian* (porque la experimentan como parte de su identidad) *a su diversidad*” (2019, pp. 244-245).

<sup>38</sup> Para Echeverría, “el cultivo de la identidad sólo es concebible como una puesta en peligro de esa identidad porque sólo en el momento en que el compromiso de existencia que hay en la identidad se pone en cuestión es posible que pueda ratificarse como tal. La identidad no se reproduce ni se cultiva en la medida en que es protegida como una herencia que puede averiarse, sino por el contrario, en la medida en que es puesta en juego o en peligro, en que es



sus identidades en un contacto permanente que no les cercena dictatorialmente, pues pondría en crisis global a todas y cada una de ellas, permitiendo por vez primera que el invadirse unas a otras produjera un verdadero *mestizaje* cultural permanente (IM, pp. 61-62).

Se promovía la existencia de un verdadero “grado cero” de la identidad concreta, que rápidamente será secuestrado al fin único que le sobredeterminó y “sobrecodificó”, produciendo una uniformación en la producción/consumo de significados. “Pero la liberación del uso de los medios instrumentales, es decir, de la capacidad de inventar formas inéditas para los productos útiles, sólo pudo ser, en la modernidad capitalista, una liberación a medias, vigilada e intervenida” (IM, p. 189). El totalitarismo de la uniformación identitaria y homogeneizante promovido por el capital bloqueó este darse forma del proceso humano y lo redujo a una sola redundante y constante referencia imaginable: la voluntad automática del valor que se valoriza. De este modo, Echeverría traza las líneas generales de lo que considera son las potencialidades, muchas veces inexploradas, que se han abierto en el horizonte moderno. Contra Habermas, entonces, el autor no ve lo moderno como “un proyecto inacabado”, sino más bien como un conjunto de posibilidades que sólo han sido exploradas y actualizadas desde una perspectiva restrictiva y parasitaria, que le impide o incapacita una y otra vez desplegar lo que esencialmente podría ser: un proyecto de abundancia y emancipación humanas.

## **2.2 ¿Proyecto exclusivamente Occidental?**

Durante lustros ha estado en el centro de las discusiones históricas, antropológicas y filosóficas la pregunta esencial de a qué se debe el supuesto predominio y hegemonía occidental, y particularmente nort-europea, con respecto de las demás zonas del mundo. Desde Max Weber, pasando por Joseph Needham y su famosa *Question*, una y otra vez se ha indagado el porqué, a pesar del éxito y desarrollo de otras partes del mundo, Europa efectivamente se ha adjudicado el papel de centro de la historia mundial. Desde la perspectiva y enfoque del programa modernidad/colonialidad, se han realizado importantes estudios que demuestran que este supuesto papel de centro de Europa no deja de ser más que una reconstrucción fetichista patentada por la Ilustración, difundida por el aparato normador y subcodificador del capital y aceptada con complacencia en gran parte del mundo. Dussel es quien a nuestro parecer presenta el mejor examen

---

cuestionada en su validez intrínseca y en su actualidad” (VS, p. 203). “La identidad sólo ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades” (IM, p. 62).

de cómo se forma y afianza esta visión de Europa como eje y el aparecimiento de lo “Occidental” (inicialmente ligado al imperio romano que habla latín, y actual África del norte) como opuesto a lo “Oriental” (relacionado al imperio helenista que habla griego, y donde está Grecia y el Asia –la provincia Anatolia–, los reinos helenistas hasta los bordes del Indo y también el Nilo ptolemaico). Sostiene Dussel,

El Imperio latino romano, donde se situaba la ciudad de Roma, lo propiamente «Occidente» (la futura «Europa»), no tenía tanta población, cultura o riqueza como el «Oriente» helenista, dominado militar y económicamente (pero no valorativamente) por el Imperio romano. El mundo mediterráneo latino fue siempre productiva y mercantilmente pobre, con poca densidad y complejidad cultural. El camino de la «Europa» latino-germánica será oscuro y lento, el de su «Edad Media» después de la invasión musulmana [...] La «Europa» posterior será algo completamente diferente; será la «Europa» latino-germánica continental, la del Sacro Imperio romano de Carlomagno. Un fenómeno mayor vendrá a producir un «corte» crucial en la historia. La expansión del mundo islámico (que toma Alejandría en el 643) en Egipto, en lo que se llamará el Magreb (y no ya la región púnico-cristiana del norte de África) y en la península Ibérica (desde finales del siglo VII y comienzo del VIII), encerrará a la Europa latino-germánica en un horizonte geopolítico *periférico y dependiente* del mundo islámico; mundo aislado y feudal. Se desarrollará así el síndrome de la Edad oscura, del Medievo, situación y época histórica específicamente europea. ¡No hubo ningún otro mundo medieval en la historia mundial! (2007, pp. 84 y 87).<sup>39</sup>

Dussel rastrea con detalle las peripecias que atraviesa la fundación de la Europa auto-referente a su propia “verdad” y demuestra al por menor que el supuesto papel predominante de Europa en la historia apenas se asoma hacia el siglo XVIII, de modo que durante los siglos anteriores, no ocupó más que un papel periférico y secundario con respecto a los principales desarrollos del mundo. Según su opinión, el relato eurocéntrico es fácilmente rastreable porque asume como punto de partida del proyecto moderno fenómenos meramente intraeuropeos, de tal modo que el desarrollo posterior no necesita más que a Europa para explicarse. En la historia de la técnica quizá es el lugar donde más se pueden atinar estos argumentos de autoreferencialidad, con el mejor ejemplo encontrable en Lynn White. Para este historiador norteamericano, en un discurso aceptado a menudo, el mundo moderno hunde sus raíces en las invenciones técnicas de

---

<sup>39</sup> Son innumerables los historiadores que, desde enfoques ligados a Marx, consideran que el “feudalismo” y la “Edad Media” constituyeron una totalidad social de la que todo el globo formó parte, es decir, una época histórica, ignorando que, más bien, este resultó un fenómeno típico de un pequeñísimo espacio histórico-geográfico.

la Europa medieval, pues “tanto la ciencia como la tecnología modernas son, sin duda alguna, propiamente *occidentales*”. Según su lectura, el siglo XIII aparece como fundamental por ser en el que “Europa se había hecho con el liderazgo científico universal” (1982, pp. 29 y 82).

Para el historiador, las invenciones más importantes de la época tuvieron un impacto directo en la agricultura y posteriormente en la política, reduciéndose a ser un evento específicamente europeo y típico del ingenio de esta zona del mundo. No han sido pocas las críticas al planteo del autor<sup>40</sup>, que aparte del determinismo tecnológico exhibe un claro enfoque eurocéntrico. A partir de diversas pesquisas se ha desmontado el mito de Europa como cuna de las invenciones, descubrimientos y como sociedad superior al resto del mundo, pues las matemáticas, astronomía, ciencias aplicadas y principales invenciones fueron desarrolladas de modo vehemente y en profundidad en el mundo islámico y en China mucho antes que en Europa. El sugestivo trabajo de Hobson (2006) ha mostrado que en China el descubrimiento del acero y su producción a gran escala data por lo menos del siglo II de nuestra era, así como la invención del papel y la imprenta (siglo VI) y la difusión de papel moneda (siglo IX), conocido siglos después en Europa. Según él, “Oriente (que estaba más adelantado que Occidente entre los años 500 y 1800) desempeñó un papel decisivo que permitió la ascensión de la civilización occidental moderna” (*ibid.*, p. 19). En el discurso establecido, se da por sentado que la Europa autónoma y auconstituyente, además de racional y democrática, “habría llegado sola al punto en el que se encuentra”, lo que el autor censura como la “férrea lógica de inmanencia eurocéntrica” (*ibid.*, p. 30).

El relato eurocéntrico, enunciado por los románticos alemanes y la Ilustración francesa e inglesa, proyectó hacia atrás el papel de Europa en el siglo XVIII y reinterpretó toda la historia anterior como un relato de autolegitimación en la que ella aparecía ocupando el lugar de “centro” irrestricto. Más aún, leía todo el pasado como una línea de preparación para que Europa se coronara como ese centro. El mecanismo, encontrable fácilmente en Hegel, cierto Marx<sup>41</sup>, Weber y demás,

---

<sup>40</sup> Véase la certera crítica de Blaut (2000), quien saca a relucir el eurocentrismo presente en algunos historiadores como E. L. Jones, M. Weber, J. Hall, R. Brenner, D. Landes y el mismo L. White. Para Blaut, uno de los principales argumentos encontrable en las visiones eurocéntricas es el supuesto “difusionismo”, en donde se concibe que lo mejor y superior del mundo se difunde desde Europa al mundo entero, mientras que lo peor a la inversa.

<sup>41</sup> Sin lugar a dudas el Marx exotérico se ve influenciado en muchos sentidos por la metafísica de la historia propia de la Ilustración, misma que es heredada sin resistencia por gran parte del marxismo tradicional absorto en la teleología del progreso. Sin embargo, en sus escritos de madurez, se verá un progresivo deslinde de tal concepción. Véase a este respecto su carta (así como sus borradores a dicha carta) a la revolucionaria rusa Vera I. Zasúlich de 1881 (Marx, 1981) donde reformula en muchos sentidos la idea de lo “arcaico” propia de una visión eurocéntrica. Echeverría da cuenta de este viraje (CC, pp. 91-92).

es el mismo: se atribuye a Occidente una serie de caracteres sucesivos aparentemente típicos de esta parte del mundo, insistiendo que no se daban en Oriente, “donde una serie de impedimentos imaginarios garantizaban su incapacidad de alcanzar el progreso” (Hobson, *ibid.*, p. 35).

¿Son aplicables estos señalamientos al planteo de Echeverría? Ante esta pregunta, entendemos que no sería aplicable el calificativo de eurocéntrica a la propuesta de lectura del autor, al menos por cuatro motivos. En *primera* instancia, porque uno de sus soportes argumentales claves, Lewis Mumford, claramente se deslinda de la lectura inmanentista, excepcionalista y autoexplicativa de Europa que se ha destacado. Sostiene Mumford en una extensa cita:

Todos los instrumentos críticos de la tecnología moderna –el reloj, la prensa de imprimir, el molino de agua, la brújula, el telar, el torno, la pólvora, sin hablar de las matemáticas, de la química y de la mecánica– existían en otras culturas. Los chinos, los árabes, los griegos, mucho antes que los europeos del norte, habían dado la mayor parte de los primeros pasos hacia la máquina [...] Tenían máquinas; pero no desarrollaron «la máquina» [...] la mayor parte de los descubrimientos e invenciones que sirvieron de núcleo de un ulterior desarrollo mecánico, no surgieron, como pretendía Spengler, de algún místico impulso interno del alma faustiana: eran semillas traídas por el viento desde otras culturas. Después del siglo X en Europa occidental, como he mostrado, el suelo estaba bien rastrillado y arado y removido, dispuesto para recibir aquellas semillas, y mientras las mismas plantas iban creciendo los cultivadores del arte y de la ciencia se ocupaban en mantener el suelo en condiciones. Tomando raíces en la cultura medieval, en un clima y en suelo diferentes, estas semillas de la máquina experimentaron una mutación y adoptaron formas nuevas: quizá, precisamente porque *no* habían sido originadas en Europa occidental y no tenían allí enemigos naturales, crecieron tan rápida y gigantescamente como el cardo del Canadá cuando se abrió camino hacia las pampas sudamericanas (1979, pp. 22 y 128).

En *segundo* lugar, porque el autor, a lo largo de sus escritos, siendo este en muchos sentidos el corazón de su obra, realiza “sin pregonarlo de viva voz, una crítica del eurocentrismo” (Gandler, 2015, p. 273). No pierde ocasión en señalar el eurocentrismo presente en Weber y Braudel, quienes, en su opinión, asumen acríticamente la supuesta excepcionalidad universalizante de Occidente que irradia al resto del mundo (VS, p. 219; ME, p. 70). Además, destaca que una de las principales características del posmodernismo es que en última instancia se le torna imposible cuestionar “uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo” (IM, p. 64). En *tercer* lugar, una y otra vez se muestra sumamente crítico con la

metafísica del progreso propia de la Ilustración, y cuestiona la “superioridad” de unas u otras partes del mundo, ya sea basada en términos culturales, tecnológicos o de pensamiento. Sostiene que, en lo que respecta a la dominación y genocidio español en el siglo XVI, posibilitada por una supuesta “superioridad histórica” de la capacidad bélica o la mentalidad invasora, no deja de ser

una «superioridad» muy relativa, por supuesto, dado que sólo aparece como tal a la luz del ideal del progreso propio de la modernidad capitalista; una superioridad que, como hoy lo muestra la crisis de la modernidad, lo era sin duda en el plan de dominar a la naturaleza, pero no en ese otro, mucho más esencial que es el de construir un bienestar social sobre la tierra; un plano en el cual esa «superioridad» ha resultado ser más bien lo contrario (VS, p. 238).

Y, en *cuarto* lugar, porque explícitamente destaca que al desafío de la eotécnica, que fue echado sobre *todas* las sociedades, y que implicó el advenimiento de una nueva edad de las fuerzas productivas al que cada una de estas civilizaciones tuvo que enfrentar de alguna manera, fue efectivamente reconocido “en Oriente primero y después también en Occidente”, sin embargo, debido al énfasis en el aspecto cuantitativo, será Occidente el que la promoverá “de manera más abstracta y universalista, más distinguible y «exportable», más evidente en el plano económico y más exitosa en términos histórico pragmáticos” (QM, pp. 23-24). Estos elementos ayudan a mostrar que el papel de cierta Europa que refuncionalizará este impulso, se debe a una serie de elementos fortuitos y de diferente orden, no a un plan preestablecido. Si bien no aparece de modo manifiesto la tesis de la Europa periférica y marginal de principios del segundo milenio de nuestra era, que de muy buen modo ha defendido el programa modernidad/colonialidad, y Dussel (2007) en particular, todo podría llevar a sostener que Echeverría tiene en mente este escenario. En efecto, estas condiciones de marginalidad con respecto al sistema mundo chino, indostánico, habrían promovido que la falta de “enemigos naturales” de esas semillas venidas de otros aires encontraran un “humus civilizatorio” muy particular que dio paso a ese “agenciamiento colectivo” ocurrido en el origen de la modernidad. No estamos seguros si aquí aplica aquello de que la condición de periferia del centro “obliga a ser universales” (Borón, 2006, p. 12), pero sería posible que precisamente la modernidad tenga su origen en los márgenes, en la periferia del sistema mundo de la época, desde donde, inclusive hoy mismo, una y otra vez intenta desplegar sus potencialidades.

Para Echeverría, a pesar de que se muestra un carácter decisivo para la historia el acontecer de Europa, el darle el chance al despliegue del fundamento de la modernidad pudo motivarse por

factores meramente casuales, accidentales y contingentes. Aparte de la situación de periferia, Echeverría se aventura a señalar al menos cuatro factores favorables (*IM*, pp. 172-176; *QM*, pp. 24-25; *ME*, pp. 70-73). *Primero*, “el pequeño continente europeo”, inmerso en la dialéctica escaseces/desarrollo técnico, se encuentra empeñado en construirse como totalidad concreta de las fuerzas productivas, como un sólo campo instrumental, facilitando la interconexión de los diversos brotes de eotécnica que asoman en un espacio geográfico “manejable”. *Segundo*, la mercantificación del proceso de producción/circulación, la subordinación de la riqueza a la forma espectral, con el valor y el intercambio equivalencial, empieza a penetrar hasta la estructura misma de la producción/consumo. El comportamiento capitalista, ese que existe ya en el orbe mediterráneo desde la época poshomérica como “formas antediluvianas”, impone su impronta ahora “desde adentro”. El dinero se transforma en fin en sí mismo y empieza moverse con una libertad nunca antes gozada.

*Tercero*, se desenvuelve en un escenario dinamizado por un juego conflictivo entre las ciudades-Estado del norte y las ciudades-Estado del sur. Esta “dialéctica norte-sur”, “de amor-odio” entre la Europa mediterránea y la del Mar del Norte, habría servido de motor a la expansión y crecimiento de este impulso, convirtiéndose, en adelante, en un conflicto profundo que marcará las diversas líneas de fuga del proyecto moderno, trocando en formas diferentes de asumir y actualizar el fundamento moderno. Son dos civilizaciones materiales que propugnan dos proyectos de humanidad diferentes y que, no obstante, se verán obligadas a enfrentarse entre sí con el fin de complementarse. Y, en *cuarto* lugar, se lleva a cabo la transformación cristiana de la cultura judía, el afianzamiento católico de la revolución cultural cristiana, que se cumple a través de la refuncionalización de lo occidental grecorromano y que se logra consolidar en el “sometimiento colonialista de las culturas germanas, hecho este que había preparado la estructura mítica de la práctica y el discurso de las poblaciones europeas, –en un diálogo contrapuntístico con la mercantificación de la vida cotidiana–” (*IM*, p. 174).

Estos diversos elementos habrían posibilitado que el fundamento de la modernidad se topara con situaciones favorables para ser asumido e interiorizado en Europa “en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana –y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente” (*IM*, p. 172). Pero definitivamente, no encontramos en Echeverría una “visión teleológica”, “eurocéntrica y weberiana”, cargada de

“titubeos” y “exceso metafórico”, como se le ha señalado (Gandarilla, 2015, p. 151). Resulta peligroso, aparte de impreciso, el señalamiento que intenta de una u otra manera acercarle a una lectura que incluye el “humanismo como un factor determinante de la modernidad”, tratándose no sólo de la relación humanidad-naturaleza, “sino ante todo de que a partir de esta narrativa se designa claramente lo que es humano” con la consecuencia que de una postura así se deduce: “naturalizar a otros seres humanos, volverlos inferiores, colocarlos fuera de lo humano, transmutarlos en entes instrumentalizables” (Ortega, 2018, p. 138). Gandarilla (2012, p. 183) le achacará una visión que termina “colocando en el centro de su determinación la relación técnica del sujeto moderno con «lo otro», sea la naturaleza, o bien, los naturales o bárbaros”.

La aseveración de Ortega resulta imprecisa, pues una y otra vez (*IM*, pp. 153 ss.; *DC*, 225 ss.; *MdB*, pp. 147 ss.) Echeverría destaca el humanismo, junto con el progresismo, el urbanicismo, el nacionalismo entre otros, como fenómenos *distintivos* del proyecto de modernidad *capitalista*. En su opinión, el humanismo aparece originalmente como una actitud extendida entre una minoría de un nuevo tipo de ser humano que surgía de la “obsolescencia de la cristiandad medieval en las ciudades mercantiles y capitalistas del siglo XV europeo”, donde “el «hombre emprendedor», el que desde entonces cree que cabalga sobre el capital y no que es cabalgado por él, se veía retratado en su función de centro del mundo y motor de la dinámica de la historia”. Más aún, el humanismo aparece como un endiosamiento de la Humanidad por parte de la modernidad capitalista, “que le ha adjudicado la omnipotencia que el ser humano enajenado, es decir, el valor de la mercancía capitalista, demuestra tener en un mundo de la vida que sólo parece poder existir como «mundo de las mercancías»” (*MB*, pp. 162-164). Por otra parte, la afirmación de Gandarilla responde en verdad a la presentación descontextualizada de una referencia del pensador, pues la alusión a los “naturales o bárbaros” que destaca (y que se ubica en *QM*, p. 20) claramente es especificada por Echeverría como una forma de “insistir en la terminología aún vigente de la antigüedad griega”, contexto en el que se seguía reproduciendo a las otras subcodificaciones desplegadas por sociedades ajenas a la propia de modo despectivo u hostil, pues en estas formas sociales amenazadas por escaseces y desenvueltas en medio de fuerzas productivas limitadas, se tendía a reproducir constantemente a los otros como “humanos de segundo orden, cuasi animales, que aún no se han desprendido del todo de la naturaleza” (*DC*, p. 128).

## SEGUNDA PARTE: MÚLTIPLE MODERNIDAD CAPITALISTA

*No se trata de "descubrir" una ley metafísica de "determinismo"  
y tampoco de establecer una ley "general" de causalidad.  
Se trata de verificar cómo en el desarrollo histórico  
se constituyen fuerzas relativamente "permanentes",  
que operan con una cierta regularidad y automatismo.*

A. Gramsci

### 3. El encuentro modernidad y capitalismo

#### 3.1 Subsunción capitalista del proyecto moderno

La modernidad, como se ha visto, es presentada por Echeverría como un reto que se lanza al conjunto de las diversas formas sociales debido al advenimiento de una nueva configuración de las fuerzas productivas. Este impulso fue acogido por varias sociedades, siendo una en particular la que le imprimirá determinadas características que le dotarán de un relativo “éxito histórico” respecto a los demás intentos. Los ímpetus iniciales promovidos por la “técnica lúdica” y la posibilidad de desarrollar una nueva relación entre lo humano y la naturaleza, así como entre lo humano consigo mismo, rápidamente toman una ruta y son encaminados en una dirección, esencialmente contradictoria y hasta adversa con las pretensiones iniciales. Los factores meramente casuales, accidentales y contingentes que antes se han destacado, posibilitan una especie de zona de encuentro en la que el impulso moderno se topa con una configuración particular de desarrollar ese conjunto de elementos: el capitalismo.

La concentración en el aspecto meramente cuantitativo de la nueva productividad posibilitada por la eotécnica, así como la fijación en el incesante afán de dinero, provocó que, como sostiene Benjamin, la técnica lúdica traicionara a la humanidad, “transformando su tálamo en un gran mar de sangre” (Benjamin, 2010, p. 88). El carácter abstracto, universalista y productivista que configuró la iniciativa moderna pronto volvió inconfundible la relación modernidad-capitalismo. Este último pasó de ser una determinada manera de dar forma a la sustancia y estado inédito de cosas, a asumirse como el único modo de materializarse o dotarse de cuerpo, la única posible configuración de las fuerzas abiertas. En adelante, el término “modernidad” traerá consigo este adjetivo del que pareciera no poder separarse. Según Echeverría, la modernidad fue reconocida y fomentada por el capitalismo, quien la formará “a su imagen y



semejanza” instaurando un determinado tipo de ser humano y de universo social desconocido hasta entonces en la historia, sin embargo, “esta coincidencia histórica casual entre una potencialidad – la modernidad– y una vía realista para su realización –el capitalismo– es la razón de que la modernidad en general parezca condenada a ser siempre lo que la modernidad realmente existente ha sido hasta ahora, es decir, una modernidad capitalista” (*MB*, p. 235).

El dispositivo capitalismo, utilizó y se valió mejor que ningún otro intento de los efectos de la revolución técnica y la transformación social aflorada. El ser humano, de ser el impulsor de la nueva configuración de las fuerzas productivas, pasó a ser dominado por ella. Fomentando de modo unilateral e integrando disminuidamente el potencial abierto, sólo será impulsado el momento cuantitativo abstracto, con un desprecio y represión sistemática del instante cualitativo y la posibilidad de un nuevo trato de lo humano con lo otro, transfigurándose más bien en “instrumento más potente de conquista y dominio sobre la naturaleza, cuando lo que ella posibilita es justamente la eliminación de todo tipo de relaciones de dominio y de poder” (*QM*, p. 27). Tenderá a confundirse cada vez más la configuración capitalista de las fuerzas productivas modernas con la modernidad en sí. “El capitalismo se transforma en un *servo padrone* de la modernidad; invitado por ella a ser su instrumento de respuesta al revolucionamiento de la neotécnica se convierte en su amo, en el señor de la modernidad” (*ibid.* p. 26).

Esta diferenciación y el intento de distinguir entre la sustancia y la forma específica que toma, constituye el eje sobre el que Echeverría verterá grandes esfuerzos en su investigación a lo largo de años. Precisamente la no diferenciación entre una y otra ha provocado que constantemente las posibilidades reales abiertas por la modernidad sean desechadas junto con el parásito que una y otra vez imposibilita el despliegue de ellas. El capitalismo somete y subsume esas potencialidades regresivamente, con el resultado de que “se condena a sí misma a jamás explorar las posibilidades abiertas en términos esenciales; se condena a sí misma a ser una pseudo-modernidad” (*MB*, p. 238), a nunca llegar a desatar ese chance que permitía a la humanidad romper con la prehistoria en la que siempre se había desenvuelto. En este sentido, no es por sí misma como la técnica y la máquina devinieron capitalistas o destructivas, como lo intentan mostrar los movimientos antimodernos y antimáquinas, sino por la configuración específica que la modernidad capitalista les imprimió a éstas. Mumford insiste que, a pesar de la “estrecha asociación histórica de la técnica moderna y del moderno capitalismo [...] a pesar de su desarrollo

histórico, no existe una conexión necesaria entre ambos” (1979, p. 43). La técnica, ciencia y demás áreas humanas se desarrollaron por siglos sin incentivo alguno del capitalismo.<sup>42</sup>

**Efecto disolvente:** Muchos acontecimientos fundamentales para la subsunción capitalista de la modernidad ya habían tenido lugar en otras partes del mundo y en otros momentos del devenir social. Sin embargo, el marco específico e incidental que se puso de relieve hacia el final del apartado anterior, proveyó de peculiaridades que posibilitaron el despliegue pleno de esas fuerzas que desde la época homérica rondaron las diversas configuraciones sociales con el afán de traducir en acto su *telos*. Esta tesis aparece lúcidamente en el apartado sobre el dinero de los *Grundrisse*, donde Marx destaca cómo el dinero a lo largo de la historia ha detentado diversas funciones (como medida del valor, medio de circulación o como fin en sí mismo –tesoro, medio de pago, moneda mundial–), pero solamente en la sociedad mercantil capitalista asume rasgos específicos en su funcionamiento tautológico. Según Marx, tesis que Alfred Sohn-Rethel y George Thomson trabajarán en detalle<sup>43</sup>, la forma mercancía y la forma dinero existían desde la antigüedad, antediluvianamente, pero a falta de la base material que les brindara el marco para su desarrollo

---

<sup>42</sup> Como observa Marx, “se requirió tiempo y experiencia antes que el obrero distinguiera entre la *maquinaria* y su *empleo capitalista*, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigidos contra el *mismo medio material de producción*, a la *forma social de explotación* de dicho medio” (Marx, 2017 I, p. 509). Asimismo, no queda duda que “la máquina deviene, en las manos del capital, en un *medio objetivo y empleado de manera sistemática* para arrancar más trabajo en el mismo tiempo” (*ibid.*, p. 491). Este mismo modo de ver es el que Echeverría empleará para observar las potencialidades abiertas por el proyecto moderno, pero que no han podido aflorar debido al impulso suicida que se apoderó de ella. Marx insiste que “la *maquinaria* no es responsable *en sí* de que a los obreros se los «libere» de los medios de subsistencia [...] por tanto, como *considerada en sí* la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc.” (Marx, *ibid.*, p. 521). Otro empleo de la técnica que no sea el capitalista, resulta netamente posible, y loable.

<sup>43</sup> Ambos autores han sostenido la tesis de que la introducción de la moneda aparece relacionada con los comienzos del pensamiento filosófico y la elaboración de ideas universales y conceptos. Con la producción de mercancías y la difusión del dinero, el ser humano “aprendió a abstraer del mundo externo, el objeto, y a verlo por primera vez como un proceso natural determinado por sus propias leyes, independiente de su voluntad; con todo, mediante el mismo acto de abstracción alimentó en sí la ilusión de que sus nuevas categorías de pensamiento estaban dotadas de una validez immanente libre de las condiciones sociales e históricas que las habían creado” (Thomson, 1959, p. 415). Es difícil emitir un juicio certero sobre estas tesis, pero no deja de llamar la atención que tanto la primera acuñación de monedas como el desarrollo del pensamiento filosófico con categorías como forma, sustancia, accidente, materia, universal, entre otras, están ligados al desarrollo y a la difusión de la forma mercancía y dinero en un epicentro común: el siglo VII antes de nuestra era en Jonia. Le Goff, en una tesis cercana, hablará de cómo, a partir del siglo XIII, con el perfeccionamiento de la acuñación y la difusión de la moneda, el término *ratio*, que había designado tanto razón como cálculo, reforzó el uso del último de estos sentidos, por lo que para él, esta acuñación y difusión de monedas “hicieron progresar la racionalización y el cálculo. El dinero fue un instrumento de racionalización” (2012, p. 71).

pleno, no más intentaron imponerse dictatorialmente, todas las distintas sociedades experimentaron el “efecto disolvente” de su potencial. Para Marx,

Resulta entonces claro que sobre la base del trabajo asalariado, la acción del dinero no es disolvente, sino productiva, mientras que la entidad comunitaria antigua ya en sí misma está en contradicción con el trabajo asalariado como fundamento general. Una industriosisdad universal es posible solamente allí donde cada trabajo produce la riqueza universal, no una forma determinada de ella, por consiguiente allí donde la retribución del individuo es dinero [...] Allí donde el dinero no es él mismo la entidad comunitaria, disuelve necesariamente la entidad comunitaria (2009 I, p. 159).

El estado latente del capital como “una existencia autónoma fuera de la circulación” es encontrable en la forma usuraria y comercial suya, considerada negativa por gran parte de los pensadores de la antigüedad, pero su desarrollo sigue siendo débil y no ha encontrado el nicho que le servirá para tenderse. Es con las bases brindadas con el revolucionamiento de las fuerzas productivas y las condiciones que inaugura la modernidad donde ese sujeto, aparecido unos ocho siglos antes de nuestra era, podrá salir airoso y se consolidará e impondrá como “destino” ineludible de la humanidad. De aparecer ocasionalmente las mercancías y el dinero jugando un papel secundario como mediadores del intercambio fortuito en sociedades previas, debido a que tienen “un desarrollo inacabado del valor” y este desempeña un papel accesorio ya que su “base real” aún “no es el capital” (*ibid.*, p. 191), este pasará a desempeñar una función central, en la que aflora como el “sujeto real”, pues “el mismo valor de cambio, el valor de cambio como sujeto, se pone ora como mercancía, ora como dinero” (*ibid.*, p. 206), dominando el proceso.

El “agenciamiento colectivo”, el cruce de líneas de estratificación, territorialización, organización y significado que promovió la modernidad, habría sido producido y produciría un cambio de mentalidad y de condiciones materiales en el que fenómenos que habrían visto la luz en sociedades pasadas sin necesariamente constituir un revolucionamiento, asumirán un papel vital en el afianzamiento y difusión de ese sujeto, que pasará de determinar las relaciones “desde afuera” con la circulación, a encajar “desde adentro” en la producción misma. La subsunción de la modernidad por el capital se puede empezar a rastrear en el siglo XIII con diversos fenómenos que dan cuenta de un cambio radical del estado de cosas y de la estructura de la sociedad. Gran parte de los historiadores de esta época destacan el surgimiento de nuevas formas de abstracción conceptual y el ofrecimiento, a la experiencia humana, de transformaciones en las bases materiales

que modifican las costumbres, las tradiciones, las formas cotidianas de vida y la producción. Es decir, el cambio llevado a cabo, se explica a partir de prácticas socialmente constituidas de formas objetivas y subjetivas que se conectan intrínsecamente a través de estructuras de mediación social.

**Tiempo abstracto:** Lo anterior resulta fundamental con uno de los que se considera puede ser indicativo del inicio de esta subsunción, a saber: la difusión y penetración del *tiempo abstracto*. Como bien ha destacado Postone (2006, pp. 273 ss.), esta emergencia del tiempo abstracto no puede ser explicada de modo satisfactorio haciendo referencia exclusivamente al desarrollo técnico, pues a pesar del desarrollo superior que mostró China hasta por lo menos el siglo XVIII, no es allí donde se difunde el reloj mecánico. Es sabido que en China desde por lo menos 1088 de nuestra era se construyó una gigantesca “torre reloj” astronómica que funcionaba con agua y que señalaba horas y cuartos de hora constantes, pero no parece haber tenido ningún efecto social, ni se produjo masivamente, ni fue empleada en la regulación de la vida cotidiana<sup>44</sup>. La difusión del reloj mecánico debe entenderse, en este sentido, más bien en referencia a un proceso sociocultural, no en términos de efectos de la tecnología por sí misma. Le Goff sostiene que “desde finales del siglo XII se observa una sensibilidad cada vez mayor de los ciudadanos hacia la valoración del tiempo. Aparece la idea de que el tiempo es dinero. Sobre todo, el siglo XIII pone cada vez más de relieve el valor económico, incluso monetario, del trabajo” (2012, p. 62).

A partir del siglo XIII ya el tiempo empieza a constituirse como una segunda naturaleza, siendo aproximadamente en 1345 donde la división de las horas en sesenta minutos y de los minutos en sesenta segundos se hizo corriente, tornándose cada vez con más fuerza como el marco temporal por antonomasia de la organización social (Mumford, 1979, p. 33). En su relación con la estandarización, con la acción acumulativa, automática y con su especial producción, el tiempo abstracto, el reloj aparece como una de las principales máquinas en el desarrollo de la técnica moderna-capitalista, marcando su ritmo creciente y la desbocada exigencia de ganancia y progreso.

---

<sup>44</sup> Needham (1977, pp. 248 ss.) rastrea en China el diseño de mecanismos que aseguraban el movimiento uniforme desde 725 de nuestra era, un proto-reloj de escape de engranaje con rueda hidráulica mucho más exacto que los primitivos relojes europeos de eje y laminillas. Este mecanismo chino que funcionaba con un error de 100 segundos por día, será superado en exactitud hasta casi un milenio después por Europa, a mediados del siglo XVII, cuando aparece el reloj de péndulo que se desempeñó con un error de 10 segundos por día. El reloj de eje y laminillas difundido en Europa en el siglo XIII tenía un error de 1000 segundos por día. Sin embargo, el impacto social del mecanismo rastreado por Needham en China no tuvo ni de cerca el ejercido por el reloj europeo, a pesar de la superior exactitud mostrada por el chino, lo que traería abajo cualquier tipo de determinismo tecnológico en la explicación de los fenómenos rastreados. (Los errores en segundos por día son calculados con referencia al reloj atómico de cesio 133, que mantiene un estándar de tiempo con una variación de 1 segundo cada 20 millones de años).

Como sostiene acertadamente Mumford, “el moderno sistema industrial podría prescindir del carbón, del hierro y del vapor más fácilmente que del reloj” (*ibid.*, p. 34). La producción, el transporte, las funciones orgánicas y fisiológicas (se comió y durmió no al sentir hambre o sueño, sino por el impulso del reloj), todo el conjunto de comportamientos de la vida cotidiana fue penetrado por esta temporalidad, convirtiéndose en el nuevo ámbito de la existencia.<sup>45</sup>

“El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, a lo sumo, la cristalización del tiempo. Ya no se trata de la calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada” sostiene Marx (1987, p. 21). Más aún, “ya no se trata aquí de la *cualidad*, la naturaleza y el contenido del trabajo, sino tan sólo de su *cantidad*. A esta, sencillamente, hay que *contarla*” (Marx, 2017 I, p. 251). Al considerarse el tiempo como la colección de minutos y segundos, como progreso cuantificable, al margen de la sucesión de experiencias, se empiezan a crear los hábitos para acrecentarle y economizarle. “El tiempo cobra el carácter de un espacio cerrado: pudo dividirse, pudo llenarse e incluso pudo expandirse mediante el invento de instrumentos que le ahorran” (Mumford, 1979, p. 34). Esta concepción del tiempo como una variable independiente, que ordena los fenómenos en función suya, que no conoce más que determinaciones cuantitativas, y que se establece como marco independiente dentro del que el movimiento, las acciones y los acontecimientos transcurren, es un desarrollo propio de Europa occidental. Según Postone, esta noción, respecto de la idea de un “movimiento como cambio de lugar funcionalmente dependiente del tiempo, no existía en la antigua Grecia, el mundo islámico, la Europa medieval antigua, la India o China (aunque sí existían unidades de tiempo constantes en la última)” (2006, p. 275).<sup>46</sup>

En adelante, todo será determinado por este tiempo, fijando cada vez más una tendencia a la linealidad que no es posible de encontrar en sociedades previas. Se configura como una nueva

---

<sup>45</sup> El segundo, definido inicialmente por medio del reloj solar, fue ideado como 1/86400 partes del día solar, siendo este último el tiempo transcurrido entre dos cruces sucesivos de la misma línea de longitud (meridiano) efectuadas por el Sol. No obstante, debido a la variación de la duración de los días solares por el trayecto elíptico que sigue la Tierra, durante años se buscó una referencia más exacta, con lo que aparece el estándar atómico de cesio 133 que usa una fuente de átomos con una frecuencia de radicación insignificante. Este es el modo de dominación abstracto, anónimo, despersonalizado y totalitario de la era del capital.

<sup>46</sup> Según testimonio de Evans-Pritchard, recogido por Taussig (2010, p. 5), la cultura nuer del Alto Nilo “no tiene ninguna expresión equivalente al «tiempo» en nuestro idioma, y, por lo tanto, no pueden, a diferencia de nosotros, hablar del tiempo como si fuera algo real, que pasa, que se puede perder, se puede ahorrar y demás. No creo que experimenten nunca la misma sensación de ir contra el tiempo o de tener que coordinar actividades con un paso abstracto del tiempo, porque sus puntos de referencia son principalmente las actividades mismas, que por lo general son de carácter pausado. Los acontecimientos siguen un orden lógico, pero no están controlados por un sistema abstracto, no habiendo entonces puntos de referencia autónomos a los que las actividades deban atenerse con precisión”. Un testimonio que refleja la verdadera novedad de la concepción del tiempo del capital.

modalidad de dominación, ejerciendo un tipo de obligación abstracta que tiránicamente se impone al conjunto de la sociedad. De modo paralelo, se empieza a aguzar de modo gradual una valoración y configuración positiva de esa actividad llamada “trabajo”. Se impone gradualmente una significación social y moral a una diligencia que en épocas anteriores resultaba deplorable y que se realizaba únicamente bajo imposición y de manera no libre (etimológicamente, “trabajo” no es sino actividad forzada, fatigosa, realizada mediante violencia; “*tripaliare*” de donde deriva “trabajo”, era la acción de torturar con el “*tripalium*”, un instrumento de tres palos para castigar siervos rebeldes). El sistema de campanas de trabajo, medido con el tiempo exacto y preciso (el “*clock*” inglés, “*cloche*” francés y “*Glocke*” alemán significan “campana”), se afianzó y desarrolló en un contexto de producción de mercancías a gran escala basada en trabajo asalariado, lo cual evidencia el surgimiento histórico de una relación fundamental entre los niveles de salarios y la productividad, resultado de la medida del trabajo por el tiempo (Postone, 2006, p. 285). La actividad humana empieza a perder el ritmo natural, se impone la disciplina y una estricta separación de espacios destinados a la producción y al disfrute.

**Armas de fuego:** Cabe suponer, no obstante estos fenómenos, que aún la mercancía y el dinero no han penetrado en la totalidad de las relaciones sociales, progresando de modo lento y topándose con dificultades debido a la organización de la vida social que aún no depende del dinero para todo. Se necesitará un acontecimiento que revolucionará las relaciones sociales y desencadenará, sin precedente, el movimiento de mercancías y dinero: la introducción de las armas de fuego. Es probable que uno de los primeros y más potentes factores en los que se puede rastrear la subsunción del proyecto moderno por parte del capital y así el origen de la modernidad-capitalista es la introducción de estos aparatos. Se realiza así una radical transformación de las fuerzas *productivas* en fuerzas *destruktivas* (Kurz, 2015; Marx y Engels, 2014, p. 390), o como ya había destacado Benjamin, se transforma en lecho de sangre las potencialidades abiertas por los avances técnicos. Aunque el análisis de este suceso y su correlación con el despliegue de la forma capitalista ha sido destacado desde hace tiempo, siendo notorios los estudios de W. Sombart (1913) *Guerra y capitalismo*, L. Mumford (1934) *Técnica y civilización*, G. Parker (1988) *La revolución militar*

1500-1800 y K. G. Zinn (1989) *Cañones y peste*, gran parte de las teorías sobre la modernidad le han pasado por alto.<sup>47</sup>

Según Mumford, “si el invento del reloj mecánico anunció la nueva voluntad de orden, el uso del cañón en el siglo XIV aumentó la voluntad de poder, y la máquina como la conocemos representa la convergencia y la incorporación sistemática de estos dos elementos principales” (1979, p. 100). La incorporación de las armas de fuego vino a trastornar todas las relaciones sociales tradicionales. Para empezar, se necesitó un amplio uso del hierro, para los cañones y balas, lo que supuso un desarrollo inaudito de la minería. Se despliega un amplio uso de materiales para creación de fortificaciones para defensa, con lo que se amplía la construcción de carreteras, canales, puentes. Con la configuración de ejércitos disciplinados con soldados dedicados por completo al arte de la guerra, aparece un cuerpo numeroso de individuos enteramente consumidores, pues su alimentación, vestido, entre otros, lo realizan terceros. Un ejército con miles de soldados, demanda a la industria una cantidad gigante de uniformes, donde asoma, como sostiene Mumford, “*la primera demanda en gran escala de mercancías totalmente estandarizada*. El gusto individual, la opinión individual, las necesidades individuales, aparte de las dimensiones del cuerpo, no desempeñaban ningún papel en este nuevo departamento de producción: estaban presentes las condiciones para la mecanización completa” (*ibid.*, p. 113).

No será casual que precisamente el mundo de los textiles y las telas donde se realizarán importantes movimientos en compras, ventas e intercambios a larga distancia, desbordando los territorios de la cristiandad, tal y como lo destaca Le Goff, siendo este sector “casi el único en alcanzar un estadio casi industrial y condujo a una creciente circulación del dinero en manos de

---

<sup>47</sup> Kurz (2015) de quien hemos tomado muchas ideas para elaborar esta sección, junto con Hinkelammert y Duchrow (2004) constituyen los pocos casos que sí han valorado el impacto de las armas de fuego para entender las aventuras de lo moderno. Estos últimos aseverarán que en el siglo XIV las armas de fuego estarán relacionadas con la “época en la cual despunta la modernidad” (p. 51). En ambos casos, tanto Kurz como los dos últimos pensadores, no diferencian la especificidad del proyecto moderno y lo homologan con la modernidad-capitalista sin más. Es interesante notar que Marx parece sugerir esta hipótesis del papel de las armas de fuego cuando se propone mostrar a futuro –algo que dejó abandonado– “la manera en que ciertas relaciones económicas tales como el trabajo asalariado, el maquinismo, etc., han sido desarrolladas por la guerra y los ejércitos antes que en el interior de la sociedad burguesa” (Marx, 2009 I, p. 30). Además, según el de Tréveris, en el mismo texto, “en cuanto el trabajo es trabajo asalariado, y su finalidad es inmediatamente el dinero, la riqueza general es puesta como su objeto y finalidad. (*En este contexto hablar de la cohesión del sistema militar antiguo no bien se convierte en sistema mercenario*). El dinero como finalidad se convierte aquí en el medio de la laboriosidad universal” (*ibid.*, p. 159). Se verá que, en efecto, con el cambio del servicio feudal a ejércitos con mercenarios y soldados ligados a un régimen de base y contratados de forma permanente, aparecen los primeros “trabajadores asalariados” que se dedican exclusivamente al oficio por el que reciben un “*soldo*”. Son, en suma, los primeros representantes del “trabajo abstracto”.

mercaderes pañeros, que prosperaron especialmente en Flandes y Hainaut” (2012, p. 47). Precisamente son estas las regiones donde se acude masivamente al trabajo asalariado durante el siglo XIV y donde se vaticina una realidad que perturbará todos los modos de vida y que será mundializada siglos después: la introducción de iluminación en los lugares de trabajo. La indiferencia y uniformidad en la acción se vuelven cada vez más comunes, pues siempre y cuando se cumpliera con el trato acordado, daba igual a quien se debía eliminar, que pueblo había que invadir, que sociedad destruir, transformándose el soldado en simplemente un empleado que espera su “*soldo*”, su dinero para consumir mercancías. Su disciplina, la negación de su cuerpo, la rutina, privación de sentidos, marcha forzada, sueño interrumpido, agotamiento, indiferencia al entorno socio-cultural en el que se desenvuelve, son sobrellevadas antes que por la ilusión de grandeza o por el amor a la comunidad, por el dinero que espera recibir. La relación ejército-fábrica-trabajador ya está delineada, siendo ésta la estructura especializada, concentrada y disciplinada que servirá de guía en la sucesiva búsqueda de eficiencia y gestión del trabajo humano.

A medida que el extravagante negocio de la guerra se amplificó, la producción y movilización de armas de grandes proporciones no pudo seguir siendo desarrollada en las estructuras descentralizadas y locales en las que se venía desenvolviendo, por lo que aparece la exigencia de un nuevo tipo de organización social. Los pequeños talleres y locales de producción artesanal quedan obsoletos. Se desata una carrera armamentística por la innovación, misma que hasta la fecha no concluye, demostrando que “en cada fase de su desarrollo moderno, fue más bien la guerra que la industria y el comercio, la que mostró en plan general los principales rasgos que caracterizan la máquina” (Mumford, 1979, p. 109). La nueva economía de la muerte demandó cada vez con más intensidad de la mediación del dinero. Para sobrellevar gastos, los oficiales y jefes realizaban invasiones con el único fin de ejecutar saqueos, desatando la calculabilidad empresarial y la mentalidad cálculo-fin como norma de proceder, pues si la invasión no rinde réditos suficientes, no interesa. La subjetividad capitalista y la mentalidad de la riqueza en dinero como fin último empieza a desplegarse con profusa intensidad.

Los diezmos y viejas contribuciones feudales aparecen insuficientes ante el nivel de gasto monetario que supuso la economía de guerra, además de los gastos fijos que los nacientes Estados empiezan a asumir. De ahí el vuelco a una recolección cada vez mayor de impuestos en dinero. Este crecimiento de la necesidad de poseer dinero afectó a toda la sociedad, pero particularmente



a los campesinos, ya que la venta de sus productos en mercados locales apenas les suministraba dinero contable. Al tornarse el impuesto de los viejos tributos naturales a tributos monetarios, la suma ahora no tenía límite y podía ser acumulada. Los campesinos y artesanos azotados por los estados militares para el pago de impuestos tuvieron que producir cada vez más con miras al mercado y con más exigencia de rendimiento. Se torna imperiosa necesidad “ganar dinero”, por esa sed insaciable que empieza a encontrar con más libertad el suelo nutricio. La forma-mercancía del producto empieza a ser la dominante. Todo se produce con vistas a la venta en el mercado, importando sólo su capacidad para ser vendido. El economicismo moderno, la subordinación de toda actividad humana al imperativo económico, tiene aquí su origen. Aparece un nuevo tipo de riqueza. “No es ya la de la tierra, la de los señores y de los monasterios; es la de los burgueses, la de los mercaderes y la de aquellos a los que se llama usureros y que pronto se convertirán en banqueros. Es la riqueza expresada en valor monetario, es decir, en monedas reales o en moneda de cuenta” (Le Goff, 2012, p. 109).

**Personificadores:** La brutal imposición a “ganar dinero” provocó la convergencia por primera vez de las abstracciones dinero y trabajo. Inicia de forma violenta el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios por los cuales producía, historia “grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego”. La sublime imagen del inversionista visionario se desquebraja cuando se observa esta historia de la subsunción capitalista de la modernidad. Luego de que el hambre insaciable de dinero se apoderó de los nacientes Estados<sup>48</sup> para financiar la construcción y mejoría de los armamentos, empujó a que con cada vez más fuerza todas las relaciones sociales se constituyeran en torno al único objetivo de conseguir dinero. La centralidad del dinero en estas circunstancias constituye un parteaguas en la historia, y configurará cada una de las relaciones que lentamente se irán alineando desde lo formal hasta lo realmente efectivo. Es el apareamiento de “la nueva era hija de su época, para la cual el dinero era el poder de todos los poderes” (Marx, 2017 I, p. 812).

El alza de los impuestos en dinero monetarizado que impuso el burocrático y armado Estado obligó a la cada vez más numerosa producción para el mercado anónimo. Sin embargo,

---

<sup>48</sup> Todos los métodos basados en la violencia brutal para la imposición de las condiciones elementales de la reproducción capitalista, incluido el sistema colonial, utilizan y recurren “al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones” (Marx, 2017 I, p. 844).

pronto resultó insuficiente esta recolección de impuestos ante la *hybris* descomunal que apareció, por lo que los subalternos de ese leviatán son organizados de manera forzada como *capital humano*, en dos bandos que se enfrentarán como portadores de determinadas categorías económicas: el capitalista, o *capital personificado*<sup>49</sup>, y el trabajador, o *tiempo de trabajo personificado*<sup>50</sup>, es decir, el estado sólido y el estado líquido de la misma sustancia social que empezará a dirigir los destinos humanos. Esta polarización resulta cardinal en el establecimiento de las relaciones capitalistas propiamente. Para imponer esta brutal división en dos bandos, el capital tuvo que destruir todas las viejas relaciones sociales, todas las formas tradicionales de vida y las más variadas costumbres y modos de sobrellevar la existencia. Aparecen de una parte, los suboficiales del capital, “los *propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia*, a quienes les toca *valorizar*, mediante la adquisición de fuerza de trabajo ajena, la suma de valor de la que se han apropiado”; por otra parte, los “*trabajadores libres*, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo” (Marx, 2017 I, p. 808). Esta relación de clase constituirá el nivel epifenoménico al que Marx se referirá en *El Capital*, pero la relación subyacente se encuentra en última instancia determinada por el capital y la mercancía como impulsores del proceso. A pesar de que la propiedad privada de los medios de producción, la explotación asalariada, el dominio de un grupo sobre otro y la lucha de clases son sin lugar a dudas reales, constituyen las formas de manifestación, los fenómenos visibles, del proceso social profundo donde la vida social y natural son reducidas a la creación y reproducción del valor.

Marx insistirá en diversas partes de su obra en la necesidad para el capital de que el trabajador *doblemente libre* se constituya en el estatus generalizado de la mayoría de personas; libertad en el sentido de la *fictio iuris* del contrato, no estando sujetos a ningún tipo de relación personal de dependencia (esclavitud, servidumbre), es decir, deben poder ofrecer y vender por *un tiempo determinado* a algún comprador esa particular mercancía que es la fuerza de trabajo; y libres de poseer medios de producción, es decir, privados de la posibilidad de subsistir por sí mismos, por lo que se ven en la obligación de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir<sup>51</sup>. Para

---

<sup>49</sup> “Como capitalista, no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital. Pero el capital tiene un sólo impulso vital, el impulso de valorizarse, de crear plusvalor”. “Sólo en cuanto *capital personificado* el capitalista tiene un valor histórico y ese derecho histórico a la existencia” (Marx, 2017 I, pp. 297 y 681).

<sup>50</sup> “El obrero, aquí, no es nada más que tiempo de trabajo personificado. Todas las diferencias individuales se disuelven en las de «tiempos completos» y «medios tiempos»” (Marx, *ibid.*, p. 308).

<sup>51</sup> Esta es la nueva situación del capital, que “tan sólo entonces, cuando el trabajo asalariado constituye su base, la producción de mercancías se impone forzosamente a la sociedad en su conjunto, y es también en ese momento cuando

llegar a esta condición, la maquinaria estatal armada emplea los más bajos y brutales métodos de robo, saqueo y expulsión masiva de los campesinos de sus campos y la expropiación de los medios de trabajo de los pequeños artesanos. Se constituyen leyes y decretos para robo directo de tierras, con lo que las personas “libres como pájaros” son lanzadas al mundo por millones, convirtiéndose en mendigos y vagabundos. Aparecen una serie de legislaciones grotescas que permiten que estos vagabundos sean obligados a los tormentos y vejaciones del “*tripalium*” por aquel empleador que se los topare en tal estado de libertad.

Las tierras expropiadas son empleadas para la cría de ovejas, a la vez que surgen grandes hilanderías de lino y tejedurías, donde los libres trabajadores ahora se desenvuelven por un sueldo —nuevamente, habría que preguntarse de dónde surgió inesperadamente el ansia de telas y algodones, ya que, o de pronto se enfrió la temperatura de Europa, o efectivamente los ejércitos provocaron tal demanda—. “El lino tiene exactamente el mismo aspecto de antes. No se ha modificado en él una sola fibra, pero una nueva alma social ha migrado a su cuerpo” (Marx, 2017 I, p. 839). Se prohíbe la caza, la pesca, la obtención de leña de los bosques, pues todo ahora debe ser expresado y obtenido como mercancía en el mercado. Cuando la demanda sigue aumentando, las barreras locales se tornan insuficientes, por lo que se acelera el desarrollo del capital comercial y financiero, dos soportes poderosos de la imposición mundial de esta relación. Con respecto al primero, Marx sostiene que es el motivo del papel predominante que desempeñó por entonces el sistema colonial, que era “«el dios extraño» que se encaramó en el altar, al lado de los viejos ídolos de Europa, y que un buen día los derribó a todos de un sólo golpe” (*ibid.*, p. 847). En lo que concierne al segundo, el crédito, se transforma en el “credo del capital”, y en una de las palancas más poderosas del proceso de acumulación, el que “como con un toque de varita mágica, infunde virtud generadora al dinero improductivo y lo transforma en capital” (*ibid.*, p. 848).

Al desbocado sistema le resultó insuficiente la sujeción de las relaciones sociales de Europa, lanzándose a descubrir nuevas fuentes de explotación en otros continentes. La política

---

despliega todas sus potencias ocultas” (Marx, 2017 I, p. 677). Marx, siguiendo de cerca el descubrimiento que asigna a E. G. Wakefield, sostiene que sin esta doble libertad y la igualdad formal de todas las personas, no hay posibilidad de desarrollar las relaciones sociales típicas del capitalismo, pues en las colonias y lugares donde trató de imponerse espontáneamente el capital, la magia y la taumaturgia que se cree inherente al dinero y las mercancías, desaparecían en el instante mismo en que faltan las relaciones sociales que le dan su sustento. El dinero y la mercancía, entonces, no son de por sí capital, se *convierten* en capital, en dinero que se autoincrementa sin medida ni término y que “por naturaleza nivela y exige en todas las esferas de la producción, como uno de sus derechos humanos innatos, la *igualdad* en las condiciones de explotación del trabajo” (Marx, *ibid.*, p. 476).

colonial interna empujó a una política colonial externa hacia América y África, con métodos aún más salvajes y violentos. Se observa la relación estrecha entre acumulación primitiva, revolución militar y la sujeción del mundo a la nueva lógica del dinero. Se desencadenan fuerzas que transversalmente impulsan toda la sociedad a conseguirle. La producción de mercancías se torna dominante (tras estar presente en intersticios). Las necesidades, la especificidad de los bienes y lo concreto pasan a un segundo plano, ocupando el pedestal lo cuantitativo y lo abstracto. De jugar un papel secundario, el dinero pasa a ser el fin último y el motor social. Se pasa de un contexto en donde el valor “no se ha adueñado aún de todas las relaciones de producción” (Marx, 2016 p. 124), a uno donde en cuanto dinámica automovida sí se adueña de éstas y las somete a su poder.<sup>52</sup>

Por primera vez, el crecimiento ilimitado de dinero encuentra las condiciones para desplegarse: “crece el poder del *dinero*, o sea la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independiente de ellos” (Marx, 2009 I, p. 71). Aparece acá con claridad una contradicción que será central en el devenir del sistema moderno de producción de mercancías, y que por lo general ha sido descuidada por los marxistas de todas las corrientes: en adelante, “lo general abstracto no cuenta como propiedad de lo concreto, de lo sensorialmente real, sino que, a la inversa, lo concreto-sensible cuenta como pura y simple forma de manifestación o forma determinada de efectivización de lo general-abstracto” (Marx, 2017 I, p. 921). Es la contradicción que atravesará todo: la contradicción entre lo abstracto y lo concreto, que se manifiesta en la contradicción entre el valor y el valor de uso, entre la forma y la materia, entre lo suprasensible y lo sensible, que se refiere esencialmente a la cuestión de la relación entre la valorización del valor y la subsunción del desarrollo (material, “natural”) de las fuerzas productivas.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Resulta interesante observar la renuencia mostrada por gran parte de los pensadores de la antigüedad a que el dinero, “que de criado se convierte en amo”, despreciando la riqueza concreta y la armonía social, entrara a todas sus anchas en la dinámica de los pueblos. Platón, según Marx, “quiere sujetar violentamente al dinero a la calidad de simple medio de circulación y medida, no dejándolo transformarse en dinero en cuanto tal”. Asimismo, Aristóteles considerará que la función medida y circulación en la forma M-D-M será natural y racional, mientras resulta censurable la forma D-M-D, considerada antinatural y contraproducente (Marx, 2016, p. 258). Sófocles en *Antígona*, en unos versos destacados en más de una ocasión por Marx, no deja de señalar las cualidades negativas del dinero.

<sup>53</sup> Cantidad/cualidad (Jameson), trabajo abstracto/trabajo concreto (Holloway), trabajo material/trabajo inmaterial (Negri), trabajo vivo/trabajo objetivado (Dussel), serán algunas de las contradicciones tomadas por diversas perspectivas como la fundamental en el capitalismo. Echeverría, consideramos, se inclina a ver lo abstracto/concreto y su manifestación, valor/valor de uso, como la contradicción que estará en el centro permeando a las demás.

### 3.2 El hecho capitalista y la contradicción valor-valor de uso

*Hacer valer abstracciones en la realidad  
significa destruir realidades.*

G. W. F. Hegel

La modernidad capitalista aparece determinada en sus diversos niveles por la contradicción fundamental, constitutiva y dominante de eso que Bolívar Echeverría llamará el *hecho capitalista*. “La forma objetiva del mundo moderno, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el hecho capitalista, es decir, en última instancia por un conflicto permanente entre la dinámica de la «forma social-natural» de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como «valorización del valor»” (IM, p. 168). Serán dos lógicas contradictorias y mutuamente excluyentes las que una y otra vez intervendrán en la dinámica social en todos sus niveles. Esta contradicción pasó desapercibida durante mucho tiempo, y raras veces se hicieron esfuerzos por desarrollarla y tomarla como eje en los análisis, siendo que, como destaca Rosdolsky, más bien fue vista como “huellas del «coqueteo con el modo de expresión hegeliano»”, cuando, en realidad, “se trata de uno de los descubrimientos más fundamentales de la economía marxiana, de un principio sin el cual todas las conclusiones de la teoría del valor y del dinero quedan mutiladas” (Rosdolsky, 2014, p. 165). Este conflicto, en el que una y otra vez y sin descanso, como Sísifo castigado por los dioses, lo abstracto someterá a lo concreto, es el hecho capitalista por excelencia, distintivo esencial de la dinámica que se apoderará de la modernidad. Sostiene Echeverría que

El modo capitalista es descrito y explicado como una forma que contradice y deforma –reprime o hipertrofia– la sustancia que la soporta y sobre la que ella se asienta parasitariamente: el proceso de producción/consumo en general. La contraposición que Marx establece es siempre entre la forma social-*natural* o estrato de valor de uso del proceso de producción/consumo y la forma social-*capitalista* o estrato de valor (valorizándose) que subsume o subordina a la primera. Esta idea de una contradicción entre un nivel del valor del uso y un nivel de valor constituye en verdad la *hipótesis principal* a partir de la cual el discurso teórico de Marx genera su capacidad de descubrir los rasgos esenciales de la reproducción de la riqueza capitalista (DCM, p. 83).

Esta contradicción fundamental, entre la cosa concreta y su parte cuantitativa hipostasiada, será perceptible en casos sumamente excepcionales en la vida cotidiana de los individuos sometidos a la atomización social y al intercambio en el mercado anónimo. Constantemente la

dinámica social pseudosuperará o resolverá su estallido mediante mecanismos de neutralización y mistificación que permitirán su continuidad. En parte este será uno de los motivos centrales por los que Marx analiza la contradicción en lo que según él constituye la “*forma celular económica*” de la modernidad capitalista, la mercancía, misma que “al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias y sutilezas*” (Marx, 2017 I, p. 44), pero que en verdad constituye la llave para estudiar la dinámica central de todo el entramado social dominado por el capital. En la mercancía Marx considera se halla el germen y los rasgos esenciales de la modernidad capitalista, desde sus contradicciones básicas, el carácter de las relaciones entre las personas, hasta las crisis económicas. Ese gran esfuerzo de décadas en las que Marx se detiene una y otra vez a descomponer, examinar y analizar la mercancía, lamentablemente ha sido ignorado por gran parte de los que se consideran sus herederos. Echeverría constituirá un sólido ejemplo de perspectiva investigativa que sí le da el lugar teórico al análisis de este “jeroglífico social”, y su intervención resultará realmente singular en los años y la zona desde donde la hace.<sup>54</sup>

Marx despliega un “trabajo conceptual de abstracción” (CV, p. 24)<sup>55</sup> para dar a conocer el sentido sumamente abstracto en el que se presenta la contradicción. Según Echeverría, Marx muestra que en la mercancía se puede leer y analizar la contradicción, “pero esta contradicción en la mercancía no es más que el reflejo de la contradicción del modo de producción y consumo, del modo de reproducción de una sociedad”. De modo que, al analizar ésta es posible percibir que es “el modo de reproducirse de una determinada sociedad el que es contradictorio; la contradicción fundamental es la contradicción entre el cómo se producen y se consumen las cosas concretas, por un lado, y el modo o la forma en la que deben producirse y consumirse esas cosas concretas en el capitalismo, por otro” (CV, p. 29).

---

<sup>54</sup> Contra los que sostienen que las categorías centrales de la crítica de la economía son neutras, transhistóricas e inherentes a toda posible organización social, Echeverría reclamará que es precisamente en ellas donde puede rastrearse la especificidad negativa de la dinámica capitalista. Uno de los efectos más poderosos del dispositivo subcodificador impuesto por el valor que se valoriza es precisamente transformar en datos naturales y ontológicos lo que no son más que categorías históricamente específicas. La mercancía es una de ellas. Generalmente confundida con un “bien” o “producto”, según Echeverría, habrá que poner en duda su incuestionabilidad, pues “será precisamente el estudio de la esencia de este elemento lo que hará evidente la existencia de tal mistificación, de su sentido y, sobre todo, de su fundamento o su razón de ser” (DCM, p. 81).

<sup>55</sup> Ante la imposibilidad de hacer uso del “microscopio” o “reactivos químicos” para analizar esta “célula” particular, Marx acude y confía en la “facultad de abstraer”, que hará las veces por estos. De ahí que, contra la opinión común, la “mercancía” no es simplemente el objeto empírico lanzado al mercado, sino una cosa “sensiblemente suprasensible”. “El objeto de investigación «mercancía» no se toma simplemente de la experiencia, sino que es construido mediante la capacidad de abstracción de lo dado empíricamente” (Heinrich, 2011, p. 61).

### 3.3 Forma valor

“De donde arranco es de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la «mercancía». Analizo ésta, y lo hago fijándome ante todo en la *forma bajo la cual ella aparece*” (Marx, 1982, p. 48). La mercancía aparece, según Marx, cargando en sí misma una realidad bifacética, pues ella tiene un valor de uso<sup>56</sup> o una porción de materia útil y a la vez es portadora de un valor de cambio. Estas no son propiedades “naturales” inherentes a los bienes en todas las sociedades imaginables, sino que son propiedades “sociales” características de los productos en este universo humano. Este carácter bifacético de la mercancía tiene correspondencia directa con el carácter bifacético del trabajo que le produce. Todo trabajo productor de mercancías tiene una doble naturaleza: es al mismo tiempo abstracto y concreto. Este es uno de los hallazgos de los que más se ufano Marx, considerando que fue “el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía” (Marx, 2017 I, p. 89).<sup>57</sup>

En la sociedad capitalista, todo trabajo produce algo y desde este punto de mira es una actividad concreta inconmensurable con cualquier otra (trabajo del carpintero produce sillas, el del panadero pan, etc.). Al mismo tiempo, esta actividad tiene un lado abstracto, única cualidad que comparte con las más variadas diligencias. El ser “gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano” (*ibid.*, p. 97) viene a ser el único denominador común de los más distintos trabajos que los hace conmensurables, lo que los engloba a todos, en tanto efectivamente son reconocidos como tales. Desde la perspectiva concreta, toda actividad es cualitativamente diferente; desde la abstracta, no es más que gasto de energía humana igual medida en *tiempo*. Entonces, ese *algo* que comparten las más variadas mercancías, el valor, no es más que “cristalización”, “condensación”, de “gelatina de trabajo humano indiferenciado, es decir, de gasto de fuerza de trabajo humana sin

---

<sup>56</sup> De momento no se problematizará el “valor de uso”. Se verá adelante que tampoco es un dato neutro, sino la forma históricamente específica de aparecer la “forma natural”. Mucho marxismo ha visto en él posibilidades emancipatorias, no viendo que la contradicción fundamental debe en principio *superar* los dos términos, valor y valor de uso, no inclinarse por uno de ellos.

<sup>57</sup> “Lo mejor que hay en mi libro es: 1. (y sobre eso descansa toda la inteligencia de los hechos subrayar, desde el *primer capítulo, el doble carácter del trabajo*, según se exprese en valor de uso o en valor de cambio”. “Hay una cosa muy simple que se les ha escapado a todos los economistas sin excepción, y es que si la mercancía presenta el doble carácter de uso y de valor de cambio, es indispensable que el trabajo representado en esa mercancía posea también esa doble característica” (Marx, 1974, pp. 137 y 153).

consideración a la forma en que se gastó la misma” (*ibid.*, p. 86); la simple *cantidad de tiempo* de trabajo socialmente necesario empleado en la producción de las mercancías.<sup>58</sup>

El trabajo abstracto no es trabajo concreto en general, una especie de operación mental, ni una simple abstracción nominal, ni mero gasto fisiológico de energía. Tampoco es un producto de la cada vez más brutal fragmentación de las tareas en unidades vacías y monótonas, sino una función históricamente específica de la actividad humana que asume en el capitalismo un papel único en la historia y que reduce *efectivamente* toda actividad capaz de crear valor, a simple gasto de tiempo. Es el escenario social de una abstracción que se transforma en realidad y en la forma de mediación social privilegiada. Aquí aparece con toda propiedad ese Marx esotérico descuidado constantemente. El trabajo abstracto, esa “sustancia generadora de valor”, junto con el valor creado, no tienen nada de material o concreto, son una sustancia *puramente social*, “ni un sólo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores” (Marx, 2017 I, p. 96), poseyendo, más bien, una peculiar objetividad, denominada por Marx como “objetividad espectral” (*ibid.*, p. 86). Esta, “puramente fantástica”, tiene una naturaleza nebulosa, enigmática, pues a pesar de ser una “objetividad abstracta”, posee existencia real; es una “abstracción real”, que se impone histórica y socialmente, que despliega una violencia material y subyuga a la sociedad a sus haberes<sup>59</sup>. Tal objetividad “ni es algo puramente pensado ni está físicamente presente” (Jappe, 2016, p. 155). Echeverría sigue muy de cerca a este Marx, y habla del valor como una “pura cristalización de tiempo de trabajo socialmente necesario” (CV, p. 12), una “presencia «fantasmal», como mera condensación de energía productiva”, “substancia abstracta y en sí misma imperceptible, puesto que carece de toda otra cualidad que no sea cantidad” (*ibid.*, p. 14).

---

<sup>58</sup> Marx realiza una pregunta que será fundamental en este marco de su investigación y que afianzaría la perspectiva defendida en este estudio, pregunta que sin embargo no ha sido tomada con la seriedad requerida en la recepción de su obra. “¿Qué pasaría si no hubiese existido el reloj en un período en el cual el valor de las mercancías y, por tanto, también el tiempo de trabajo necesario para su producción son el factor decisivo?” (Marx, 1991, p. 403). El pensador de Tréveris mostró un especial interés en la historia del reloj, siguiendo muy de cerca el volumen II de la *Historia de la tecnología* de Poppe, donde se presenta una extensa y original sección consagrada a la historia de este revolucionario aparato. En su *Cuaderno tecnológico-histórico* puede apreciarse este interés suyo (Marx, 1984, pp. 113-123).

<sup>59</sup> Sobre el carácter real de esta abstracción, y contra quienes sostienen que se debe exclusivamente a un efecto mental, sostiene Marx: “El hecho de que una relación social de producción se presente como un objeto existente fuera de los individuos, y el de que las relaciones determinadas que los individuos entablan en el proceso de producción de su vida social se presenten como atributos específicos de un objeto, esta reversión y esta mistificación, que *no es imaginaria, sino prosaicamente real*, caracteriza todas las formas sociales del trabajo que crea valor” (Marx, 2016, p. 33). (Itálicas nuestras). Esta abstracción real funciona en el comportamiento cotidiano de las personas, estén o no al tanto.



El valor creado por el trabajo abstracto, no existe empíricamente, no es medible por sí mismo, no es perceptible e inmediatamente visible, sino que su forma de aparecer, su manifestación fenoménica, se da por medio del valor de cambio. En el valor de cambio de otra mercancía se expresa el valor de la primera, por lo que en verdad el valor vaga evanescentemente de objeto en objeto sin identificarse finalmente con ninguno de ellos<sup>60</sup>. El valor de mi traje debe expresarse en una mercancía diferente de él, con la que entabla una “relación de valor”; en un zapato, por ejemplo. Entonces, que mi traje valga 4 zapatos, quiere decir que estos *actúan* como medio para manifestar el valor de aquél. Los zapatos actúan como representantes del valor de la mercancía traje, como “espejo del valor”<sup>61</sup>. El carácter social del valor aparece cuando las mercancías entre sí se reconocen en el mismo lenguaje y se referencian como parte del “mundo de las mercancías” compartiendo ese *algo* en común. Los cuerpos de todas las mercancías aparecen como “expresión del valor” de las otras mercancías, formas de poner de manifiesto esa “propiedad supranatural” que representan. Sin embargo, históricamente llega a desarrollarse el “monopolio social” de una mercancía que ocupa el papel de equivalente general en la que todas las demás deben representarse para ser reconocidas como tales. La mercancía transformada en “forma autónoma del valor” y en la encarnación de todo el mundo de las mercancías es el dinero.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> En una precisión conceptual generalmente descuidada, Rubin (1979, p. 168) distingue dos términos por lo común pasados por sinónimos: la “forma de valor” y el “valor de cambio”. Según él, Marx analiza la “forma de valor” (*wertform*) como una “propiedad abstracta de las mercancías” que “aun no se ha concretado en las cosas”; mientras “el valor de cambio” (*tauschwerth*) ya ha adquirido “forma concreta e independiente” donde se manifiesta el valor. El título del apartado 3 del primer capítulo de *El Capital I*, intitulado “La forma de valor, o el valor de cambio” ha hecho suponer que Marx los emplea como sinónimos. Definitivamente Rubin, casi en solitario a principios del siglo pasado, está dando cuenta de la “abstracción real” de la que los bienes (para poder transformarse en mercancías) y los individuos (para transformarse en personificadores), tienen que participar para formar parte de las relaciones sociales capitalistas.

<sup>61</sup> En esta aparentemente simple equiparación de dos mercancías se encuentra el secreto de la forma valor, según Marx, y del modo de socialización que distingue a la sociedad del capital. Según él la “forma simple” constituye, sin embargo, una de las cosas más difíciles de analizar. La economía política la ignoró, pero constituye el paso fundamental para arribar a la forma total, forma general y forma dinero, pasos generalmente inadvertidos. En su opinión, “dicha forma es hasta cierto punto, la forma celular o, como diría Hegel, el *en sí del dinero*” (Marx, 2017 I, p. 884).

<sup>62</sup> Marx destaca el absurdo lógico que encierra la forma-dinero, pues siendo una mercancía como cualquier otra, debido a su “sitial” en la “abstracción real”, de la que aparece como representante suprema, asume una función como si no fuese inmediatamente mercancía. Sostiene Marx: “Es como si además y aparte de los leones, tigres, liebres y de todos los restantes animales reales, que agrupados conforman los diversos géneros, especies, subespecies, familias, etcétera, del reino animal, existiera también *el animal*, la encarnación individual de todo el reino animal” (Marx, 2017 I, p. 894). Sobre esta singular realidad, Jappe agrega: “Esta cualidad del dinero no puede compararse con nada más; está más allá de la dicotomía tradicional del ser y del pensamiento, para la cual una cosa o existe sólo en la cabeza, siendo pues imaginaria —es el sentido habitual del término abstracción—, o por el contrario es real, material, empírica” (Jappe, 2016, p. 47). Veremos (cap. 5.1) a Derrida y su “fantología” como posibilidad de asedio a esta peculiar realidad.

“Por más sutil y fluido que sea el cuerpo del equivalente general, el mero hecho de ser un «cuerpo» lo vuelve demasiado torpe en comparación con el valor o «alma» que debe habitarlo” (DCM, p. 136)<sup>63</sup>. La mercancía y el dinero son las dos formas en las que infinitamente el valor se metamorfosea, dos maneras en las que continuamente se “representa” evanescentemente esa “fantasmagoría”. Esta sutilísima sustancia, esta esencia invisible, “está creándose y aniquilándose en la producción/consumo, entrando y saliendo, corriéndose de un lado a otro, coagulándose y deritiéndose, actuando incluso desde el futuro (crédito) en la esfera de la circulación de las mercancías” (DCM, p. 198). Con todo, el dinero no siempre existió ni jugó la misma función social. Tal y como se vio anteriormente, otras sociedades lo han conocido como un medio de circulación simple, empleado para intercambiar ocasionalmente una mercancía por otra por lo que únicamente describía la trayectoria mercancía-dinero-mercancía (M-D-M<sub>2</sub>). El objetivo del proceso era la obtención de una mercancía 2 (M<sub>2</sub>) que satisfacía una necesidad, por lo que aquel se agotaba en el consumo u obtención de ésta y el dinero desempeñaba una función subordinada.

No obstante, este proceso será seriamente trastocado cuando aparece una función peculiar del dinero: el “dinero como fin en sí mismo” o “dinero en cuanto dinero”, como hemos rastreado en el apartado 3.1. El proceso pasa a la forma dinero-mercancía-dinero (D-M-D'), con el objetivo de que la suma de dinero sea más grande al final (D'), sin importar si se satisfacen o no necesidades concretas. Este es el proceso donde fluye ese “eje líquido” en torno al cual el valor se metamorfosea, con el objetivo de que una suma inicial se incremente, para ser reinvertida y obtener una cifra mayor, para volverse a invertir, para volver a incrementar, hasta el infinito. La producción de bienes queda subordinada al aumento tautológico de trabajo abstracto representado en mercancías, es decir, del valor. Lo concreto únicamente sirve ahora para alimentar el movimiento infinito de una forma abstracta, espectral<sup>64</sup>. Marx describe este tránsito del siguiente modo:

---

<sup>63</sup> Este será uno de los motivos centrales de que la contradicción fundamental, normalmente resuelta, pseudosuperada o neutralizada, salte a la vista y estalle el horizonte del devenir social, conformando uno de los orígenes de las crisis. Según Marx, “la forma más abstracta de la crisis (y, por tanto, la posibilidad formal de ella) es la *metamorfosis de la mercancía* misma, en la que se contiene solamente como momento desarrollado la contradicción de valor de cambio y valor de uso y, más desarrollada, de dinero y mercancía, que se halla implícita en la unidad de esta” (1980 II, p. 469).

<sup>64</sup> Este viraje refleja la completa irracionalidad de la modernidad capitalista, pues el hecho de que para una sociedad el único objetivo sea transformar una suma inicial de dinero en una cantidad mayor, sólo puede acabar en la más grande de todas las locuras. La satisfacción de las necesidades nunca constituye el fin de la producción, sino más bien un aspecto inevitable, secundario e incluso desdeñado. “«Producir por y para la producción misma», y no con finalidades exteriores a ella, sean subjetivas, como la satisfacción de las necesidades, u objetivas, como el atesoramiento (concreto o abstracto) [...] una producción que tiene su meta en sí misma” (IM, p. 151). Para esta lógica, es indiferente

El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un **sujeto automático**. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes afirmaciones: *el capital es dinero, el capital es mercancía*. Pero, en realidad, el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor (Marx, 2017 I, p. 213) (negritas nuestras).

\*\*\*

Una de las características centrales del capitalismo es que es la única sociedad en la historia en la cual se ha generalizado la doble naturaleza de la mercancía y el trabajo que la produce, con la consecuencia de que realmente el lado abstracto llega a ser más importante y a doblegar al concreto, deviniendo en una sociedad donde lo concreto no existe más que como encarnación de lo abstracto. El trabajo abstracto se convierte en un fin en sí mismo, irracionalmente es el conductor de un proceso ciego que domina a los seres humanos, transformándose en “*sujeto* dominante de tal proceso”. Otras sociedades han conocido la explotación, la dominación de un grupo sobre otro, la injusticia social o la avaricia, también presentes en el capitalismo, pero lo fundamental de esta sociedad resulta de la situación paradójica en la que “el valor entra en escena como sujeto” (Marx, 2009 I, p. 251) y domina toda la dinámica social. Una forma inédita de dominación abstracta.

Las mercancías son producidas en “una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre ese proceso” (Marx, 2017 I, p. 133). Realmente el ser humano ha transferido todo el control y planeamiento social a las cosas que ha producido, estando gobernado por sus productos que han tomado vida propia. Esta es la esencia del fetichismo mercantil, que “no es un simple apéndice o un corolario prescindible de la «teoría científica del valor», contenida en el primer capítulo” de *El Capital*, antes bien, según Echeverría, se trata “de un concepto que determina centralmente el mensaje global, revolucionario y científico, de la obra de Marx” (Echeverría, 1979, p. 95). La mercancía, como “cosa sensiblemente suprasensible”,

---

si se producen bombas o paletas para niños; si el primero de estos objetivos sirve mejor al aumento del valor, esa será la meta a la que se abocará. Efectivamente, “en el dinero, se llega a la *locura*; a la *locura*, ciertamente, en cuanto momento de la economía y determinante de la vida práctica de los pueblos” (Marx, 2009 I, p. 209) (Trad. mod.).

similar a los instrumentos mágicos de la técnica arcaica, “poseen un doble estrato presencia, objetividad o vigencia social; son objetos «místicos», que fusionan lo profano con lo sagrado; objetos a un tiempo corrientes y milagrosos, sensoriales y suprasensoriales, naturales y sobrenaturales, físicos y metafísicos, que tienen un «cuerpo» y un «alma»” (IM, p. 105). Será un pedazo de metafísica incrustada en la realidad; y no solamente incrustada, sino despótica respecto de lo humano, obligándole a servirle. “El capitalismo es la metafísica realizada, el verdadero realismo de los conceptos con el que soñaban los escolásticos” (Jappe, 2016, p. 154).

Durante años, el enfoque en esta particular dinámica inconsciente de la sociedad pasó desapercibida por propios y extraños al marxismo. Echeverría constituye uno de los pocos ejemplos de desarrollo teórico que desde la década de los setenta del siglo pasado y desde nuestras latitudes, vertió energías por presentar y discutir este enigma. Como uno de sus grandes y desconocidos aportes, pugnó una y otra vez por darle el rango que se merece la teoría del fetichismo mercantil y, en particular, a la dinámica del “autómata animado”. Marx desarrolló pacientemente y durante años este inusual fenómeno, fue lo que más tiempo de su vida le consumió, y las expresiones “secreto”, “misterioso”, “sutileza metafísica”, “caprichos teológicos”, “carácter místico”, “forma fantasmagórica” con las que refirió el tema, fueron motivo suficiente para que durante años esta parte de su teoría fuese considerada como un arrebató metafísico de un pensador trasnochado y aún melancólico de sus años de estudiante de filosofía. Sin embargo, desde los años veinte del siglo pasado se vienen dando esfuerzos serios y concienzudos por darle el estatus que el examen de este secreto posee en la investigación de Marx.<sup>65</sup>

Por mucho tiempo se creyó que Marx hablaba en este apartado de un fenómeno que simplemente se reducía a algo mental, a un engaño y a producción de representaciones falsas que obnubilaban la consciencia de los agentes sociales. Marx en verdad va más allá del análisis de una simple representación mental o de un engaño perpetrado por los egoístas burgueses, pues la *inversión* que está analizando donde se dota de validez social a una abstracción real, es *efectiva*. De ahí que esta sea precisamente la parte central de su incursión teórica, de su crítica a la realidad capitalista, sociedad donde domina un objeto en el que las relaciones entre los seres humanos se

---

<sup>65</sup> Hace casi un siglo, Rubin daba cuenta que “la teoría de Marx del fetichismo de la mercancía no ha ocupado el lugar que se merece” (1979, p. 53), y se aboca a reconstruir y presentar casi en forma solitaria (al mismo tiempo que Lukács, pero de modo independiente) las principales características de ésta. A la fecha podrían bien trasladarse sus palabras al *status* en el que se encuentra actualmente, donde a pesar de que hay una recepción mayor de estos planteos, siguen siendo intervenciones más bien minoritarias con respecto a los acercamientos tradicionales a su obra.

presentan como cosas, y en tanto cosa adquiere el estatus de estar dotado de voluntad y decisión propia. Resulta un fenómeno central que determina cada una de las actividades de esta sociedad, donde “la figura *de cosa* que revisten sus propias relaciones de producción –figura que no depende de su control, de sus acciones individuales conscientes–, se manifiesta ante todo en que los productos de su trabajo adoptan en general la *forma de mercancías*” (Marx, 2017 I, p. 146). Tras centrar su atención en la forma equivalente (“20 varas de lienzo = 1 chaqueta”), Marx analiza esta *inversión* en tres hechos fundamentales: “*el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor*” (2017 I, p. 106), “*el trabajo concreto se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstractamente humano*” (*ibid.*, p. 108) y “*el trabajo privado adopta la forma de su contrario, del trabajo bajo la forma directamente social*” (*ibid.*).

De este modo, da cuenta de la subsunción y la aparición a todas sus anchas de esa fantasmagoría que desde la época homérica había estado rondando las diversas formaciones sociales. El valor ahora no sólo ha encontrado el suelo fértil para reproducirse, ha pasado a dominarlo, a someterlo a sus haberes, a construirse a sí mismo como comunidad, a ser el “*sujeto dominante*”. El capital, ese proceso en el que el valor se autovaloriza, será la base de una sociedad inconsciente que ha perdido el control de sus estribos, siendo aquel convertido en “sujeto automático” el que subordina la producción social, “como una fatalidad”. En este estado paradójico, los sujetos sociales ahora no son los seres humanos, sino el automovimiento de las cosas creadas por ellos. “No lo saben, pero lo hacen” (Marx, 2017 I, p. 125). Aparece una fuerza mágica, pues,

Al transformar el dinero en mercancías que sirven como materias formadoras de un nuevo producto o como factores del proceso laboral, al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en un monstruo animado que comienza a «trabajar» cual si tuviera dentro del cuerpo el amor (*ibid.*, p. 257).<sup>66</sup>

\*\*\*

---

<sup>66</sup> Nuevamente Rubin (1979, p. 103) se pregunta sobre el origen y desarrollo de la teoría del fetichismo de Marx. Destaca que éste señaló ampliamente los orígenes de la teoría del valor en todos sus predecesores, pero prácticamente no dijo nada sobre la teoría del fetichismo y sobre esta singular dinámica del autómata sin vida que mueve la sociedad. Apunta a Hodgskin como un posible antecedente. Hemos considerado que una de las mayores influencias en este planteo de Marx, poco reconocida como tal en la literatura marxiana, es J. W. Goethe (Véase Montero, 2019).

Si la tematización del fetichismo mercantil ha resultado escasa en la recepción de Marx, podría decirse otro tanto sobre su concepto de trabajo abstracto, pero lo que verdaderamente constituye una rareza y una *terra ignota* es su concepto de *sujeto automático*. En este caso sí se podrá hablar, con seguridad, que Bolívar Echeverría ha sido el único pensador latinoamericano que, desde por lo menos el último cuarto de siglo pasado, ha venido insistiendo en su presentación. Este constituye su entronque más claro con la “crítica del valor”, única corriente teórica que ha trabajado y dimensionado la importancia de este planteo de Marx. Puede sostenerse que la teorización que sobre lo moderno tiene Echeverría estará atravesada por la dinámica de esta realidad social, su movimiento y su desarrollo, como se verá. Esta “dinámica esotérica”, se impone sobre la escala humana de la actuación, deformándola y volviéndola irreconocible, puesto que ella “comienza a recobrar y reasumir la función sintetizadora de la socialidad (la autarquía, la sujetidad) que se halla enajenada como funcionamiento automático del «valor que se valoriza», del capital” (DCM, p. 72). No será una confederación de banqueros sediciosos o la unión de burgueses explotadores los que conducirán los destinos de la sociedad –si algo se ha puesto en evidencia en las principales crisis que ha atravesado el capitalismo, y en la actual dimensión planetaria de la destrucción, es que en realidad las supuestas “clases dominantes” no dominan nada; cuando mucho, parasitan de la forma abstracta y fetichista de riqueza que se ha establecido<sup>67</sup>, sino esta voluntad abstracta e incontrolable dotada de un *telos* que aparece claramente nombrada en la teoría crítica de la economía política de Marx: “valor que se autovaloriza”, o “sujeto automático”. Sostiene Echeverría,

Lo característico del modo de reproducción social capitalista reside en que la necesidad de que exista esta relación social de explotación no se genera en la voluntad de autoafirmación de un sujeto global concreto, sino en una «voluntad cósmica», en una dinámica inerte que proviene de un «sujeto automático», el valor de las mercancías capitalistas valorizándose en el proceso de acumulación (DCM, pp. 155-156).

Para el marxismo tradicional resulta disparatado sostener estas ideas, cargadas según ellos de mistificación y metafísica, no percatándose que la que es mistificada y metafísica es sí misma

---

<sup>67</sup> Bourdieu, aun manteniendo el esquema de dominación basado en jerarquías subjetivas (es decir, manteniendo el esquema de dominación premoderno), da cuenta de pasada de esta inédita dominación impersonal y abstracta, donde efectivamente *toda* la sociedad se encuentra en las ruedas del *Juggernaut*. Sostiene que “como los dominados en este juego están dominados por las reglas del juego que dominan, este campo funciona como una especie de máquina infernal sin sujeto que impone su ley” (Bourdieu, 2001, p. 50). Hemos visto que sí hay un “sujeto que impone su ley”.

es la realidad capitalista; que Marx lo que hizo fue poner al descubierto esa efectiva subordinación del contenido a una forma abstracta, despojada de materia, como lo es el trabajo abstracto en su forma valor. El universo social determinado por esta lógica, será *stricto sensu*, un “mundo cuasi-empírico”, “sobrenatural”, “metafísico, aunque eso no puede significar que no se le puede experimentar” (Hinkelammert, 2013, pp. 196-197). El marxismo tradicional, observando como antinomia fundamental del capitalismo la famosa contradicción capital-trabajo, no se percata que así planteada se trata de una contradicción desde el punto de vista de la misma “sustancia social” abstracta, es decir, inmersa en la metafísica real. Tanto el trabajo como el capital son “estados de agregación” de la misma sustancia, uno en estado “coagulado”, “solidificado” y otro “líquido”. Una crítica del capitalismo debe cuestionar y superar esa sustancia, no tomarle como referencia para supuestamente criticarle. Solamente superando esa sustancia, la humanidad podrá deshacerse de las constricciones impuestas por los imperativos de ese “sujeto automático” y su mundo fantasmagórico.

En ese sentido, la contradicción rastreada entre el valor y la vida social concreta, tal y como Echeverría la presenta, permite analizar “el desgarramiento del hombre moderno en el que todo su mundo, su propia personalidad, su comportamiento está obedeciendo a dos lógicas totalmente contrapuestas”, donde una resulta más poderosa que la otra: “la lógica cualitativa del mundo de la vida, la siempre vencida, y la lógica abstracta y cuantitativa de la valoración del valor, que es la que «no deja de vencer»” (Echeverría, 2011a, p. 84). El valor se configurará como un “hecho social total” (Mauss), una “forma *a priori*” (Kant), que determinará todo el mundo de lo humano. Cualquier cosa existirá en tanto ella misma y en tanto que determinado *quantum* de trabajo abstracto; como ella misma y como dinero. Toda actividad particular, objeto o individuo solamente se volverán sociales en cuanto quedan reducidos a esta abstracción, toda vez que participen de la sustancia social y tengan “la marca o el nombre de la bestia”, floreciendo, de lo contrario, si no forman parte de la puesta en escena de este espectro, una completa exclusión de la existencia efectiva del mundo social. Será la mediación universal de cada una de las actividades humanas por esta abstracción la que dote de vida la unidad inconsciente de lo individual y lo colectivo, lo sincrónico y lo diacrónico. Unos tomates, una mesa, una entrada a un concierto, una pintura, un libro, serán a la vez cosas sensibles y representantes suprasensibles de ese “principio de síntesis social”; es decir, transformables en dinero.

Este es un comportamiento que resulta objetivo para estas relaciones sociales, está “*históricamente determinado*: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción” (Marx, 2017 I, p. 127). Nuevamente se observa que para Marx la especificidad sociohistórica de su discurso resulta central, lo que le dará el estatus de crítica inmanente, por lo que sus categorías resultan en verdad críticas de la realidad que analiza, no afirmativas. Son categorías simples y abstractas que aprehenden la relación intrínseca de las dimensiones económica, social, cultural típicas de esta forma de vida, no de cualquier sociedad imaginable en el tiempo. Incluso las que aparentan ser transhistóricas, como el dinero y el trabajo, que han jugado cierto papel en sociedades previas, solamente tendrán su desarrollo completo y adquieren plena significación en este estadio histórico. Peor aun los que consideran que Marx tiene como eje central la teorización de la sociedad socialista y que propone un modelo económico de sociedad futura que, cual “receta de cocina” pudiese aplicarse para el “bodegón del porvenir”. “Para investigar el valor me he atendido concretamente a las condiciones burguesas, sin aplicar esta teoría del valor a un «estado social» que nunca construí” (Marx, 1982, p. 38), sentencia.

### **3.4 Valor de uso**

Hasta ahora la exposición ha girado en torno a la forma valor. La *reductio ad unum* que éste pretende, se topará con límites por parte del mundo concreto, el mundo de la *forma natural*. La forma abstracta que intenta imponerse sobre todo lo que se atraviesa en su camino, no actúa en la nada, sino siempre en un marco concreto que intenta persistentemente subsumir a su impulso. Asiduamente la “forma social” o “funcional” se opondrá a la “existencia material”, “contenido material”, como expresa a menudo Marx. Como se ha sostenido, este trabajo defiende la idea de que la contradicción fundamental que Marx está analizando en la modernidad capitalista es la que se da entre lo concreto y lo abstracto, la subordinación de la calidad a la cantidad, que se manifiesta en la contradicción entre el valor de uso y el valor. Esto de entrada plantea el problema de que el valor presupone el valor de uso, ambos se co-implican, se co-determinan, son las formas históricamente específicas en las que tanto lo abstracto como lo concreto aparecen en el capitalismo. Sin embargo, este resulta un aspecto altamente polémico a lo interno de la teoría del propio Marx.



Marx resultó prácticamente un caso único en su época en lo que respecta a la estimación de la naturaleza, ese “*cuerpo inorgánico del ser humano*”, y el papel concedido al valor de uso es parte de esta valoración. Toda la economía política ignoró los fundamentos naturales de la reproducción capitalista, y se concentró exclusivamente en los aspectos cuantitativos de una dinámica que creían se podría replicar *ad infinitum*. Él mismo da cuenta que en su obra “el valor de uso desempeña un papel importante, muy distinto del que desempeña en toda la economía anterior, si bien, téngase en cuenta, sólo se plantea allí donde se arranca del análisis de un régimen económico dado” (Marx, 1982, p. 50). Ricardo “pasa por alto el valor de uso, como simple supuesto” (2009 I, p. 261), pues según Marx, para el inglés “la economía burguesa no se ocupa más que del valor de cambio y sólo exotéricamente se refiere al valor de uso” (2009 II, p. 163); por otra parte, “el insulso de Say se da ínfulas con el mero empleo de la palabra «utilidad»” (2009 I, p. 208). El abandono de los fundamentos naturales, concretos, por parte de la economía política no hace más que reflejar teóricamente la dinámica del valor, al que los contenidos materiales le son indiferentes, a pesar de depender cabalmente de ellos.

Marx veía una limitante objetiva al proyecto fáustico del capital en el agotamiento del mundo concreto, pues a pesar de que el sujeto automático se concibe a sí mismo como ilimitado, la materialidad de lo real hace que “la indiferencia del valor en cuanto tal frente al valor uso quede en una posición falsa, así como, por lo demás, la sustancia y la medida del valor como trabajo objetivado en general” (2009 I, p. 359). Para eso se aboca al análisis de casos particulares donde se estudia el impacto ambiental que las condiciones capitalistas habían producido al inducir serios desequilibrios en el “metabolismo natural y social”<sup>68</sup>. Al hablar del “contenido concreto” que

---

<sup>68</sup> Concepto fundamental con el que Marx supera la visión instrumental de la relación humana con la naturaleza como dominio. A este respecto, resulta altamente indicativo el interés de Marx por estudiar problemas como el agotamiento del suelo, la fractura metabólica humano-natural, la deforestación o el cambio climático en entornos locales y globales. Para esto recurre al estudio de las ciencias naturales que, en su opinión, le ayudarían a comprender de mejor modo cómo las determinaciones de la forma económica del modo de producción capitalista desestabilizan el metabolismo social con la naturaleza. Puede verse su interés en el estudio de obras como *Química Agrícola* de Justus von Liebig, uno de los padres de la química orgánica, quien en su opinión tiene “méritos imperecederos” (Marx, 2017 I, p. 585); asimismo, *El clima y la flora en el tiempo, su historia común* (1847), *Crisis agrarias y sus remedios* (1866) entre otros, del crítico de Liebig, el agrónomo Karl Nikolas Fraas, quien causó gran entusiasmo en Marx al considerarlo cumplidamente como un “darwinista antes de Darwin” siendo “tanto un filósofo fundamentalmente erudito (ha escrito libros en griego) como un químico, un agrónomo, etcétera” (Marx, 1974, pp. 159-160). Fraas ayuda a Marx a confirmar que en sociedades previas el ritmo de modificación del metabolismo entre los humanos y la naturaleza no es vertiginoso como en el capitalismo, que perturbó y transformó irracionalmente esta relación con la naturaleza al concebirla simplemente desde la perspectiva de la mera *utilidad* y, por tanto, al socavar las condiciones materiales fundamentales para la reproducción social. Por otra parte, Liebig parece haber sido influyente en nociones de Marx como “composición orgánica del capital” y “metabolismo social”, poseyendo la compresión de este último una

ignora el capital, Marx habla en ocasiones de la forma natural y en ocasiones del valor de uso. A pesar de que en determinados momentos parece distinguir claramente entre el contenido concreto o la forma natural, y la configuración propia de esta como valor de uso, en ocasiones parece disponer indistintamente el valor de uso como único modo posible de concebir la *forma natural*. Al inicio de la *Contribución*, sugiere el pensador de Tréveris que, en la sociedad burguesa, a la que se circunscribe su análisis, la “existencia de la mercancía en cuanto valor de uso y su existencia natural palpable, coinciden” (Marx, 2016, p. 9). Claramente parece hacer la diferencia entre esa *existencia natural* y la forma *valor de uso*. Agrega en el mismo texto, que “en diversos valores de uso, la proporción entre trabajo y sustancia natural es sumamente diferente, pero el valor de uso siempre contiene un sustrato natural” (*ibid.*, p. 19).

En *El Capital* hablará de los valores de uso como “*combinaciones de dos elementos*: material natural y trabajo. Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano” (2017 I, p. 91). Este sustrato material será denominado por Marx como la *prosaica forma natural* de los objetos útiles. Parece diferenciar entre esta forma natural y la forma concreta en que ésta aparece en la sociedad dominada por la producción de mercancías. “La mercancía es, de una parte, en su forma natural, un *objeto útil*, alias un *valor de uso* [...] la mercancía es valor de uso y objeto para el uso y valor” (Marx, 1982, p. 48). Sin embargo, por lo general Marx no es claro en la distinción propuesta, siendo que inclusive, llega a fusionar los dos términos en un muy *sui generis* “valor de uso natural” (*naturwüchsigen Gebrauchswerts*)<sup>69</sup>. Sostiene que “en su figura de valor, la mercancía hace desaparecer todas las huellas de su *valor de uso natural* y del trabajo útil particular al que debe su origen, para devenir esa crisálida que es sólo concreción material social uniforme de trabajo humano indiferenciado” (Marx, 2017 I, p. 163) (itálicas nuestras).

---

verdadera evolución en el pensamiento de Marx, tal y como ha rastreado exhaustivamente Saito (2017). En este sentido, a pesar de que efectivamente hay un Marx adherido a la metafísica de la Ilustración y la visión prometeica del papel civilizador del capital, hacia el final de su vida aparece un alejamiento cada vez más claro del optimismo del progreso y el fetichismo de las fuerzas productivas, y una valoración mucho más crítica y concienzuda de la destructividad e irracionalidad inherente del desarrollo capitalista, particularmente en la agricultura, donde queda claro que “el sistema capitalista se opone a una agricultura racional, o que la agricultura racional es incompatible con el sistema capitalista” (Marx, 2017 III, p. 141).

<sup>69</sup> Hablará en el mismo contexto (2017 I, p. 162) de la “originaria forma de uso”. Este “valor de uso natural” parece provenir de Aristóteles (*Pol.* I, 1257a 9), quien habla del “propio uso” o “modo natural de uso” del objeto. Marx citará este concepto del Estagirita en la *Contribución* (2016, p. 9, n. 1) y *El Capital* (2017 I, p. 138, n. 39).

Ciertamente, Marx arriba a la contradicción entre lo abstracto y lo concreto a partir del análisis de la mercancía, la forma elemental de aparecer la riqueza en la sociedad capitalista, y de las que las personas sólo actúan como representantes, máscaras o custodios, como bien insiste, lo que a nuestro juicio le permite mostrar el carácter histórico-específico del valor de uso<sup>70</sup>. El título del primer apartado de *El Capital* ya debería resultar indicativo: “Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor”. Asimismo, las diversas características que él achaca a la mercancía resultan reveladoras de este carácter específico del valor de uso: “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran” (2017 I, p. 83). Pueden existir objetos o productos que satisfagan necesidades y no ser mercancías, pero para ser mercancías efectivamente deben satisfacer alguna necesidad. Una segunda determinación fundamental, según Marx, es que “la utilidad de una cosa” es lo que hace la mercancía valor de uso. Esta utilidad “no flota por los aires, está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El *cuerpo* mismo de la *mercancía*, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es, pues, un *valor de uso* o un bien” (*ibid.*, p. 84). Finalmente, un tercer elemento para la consideración de las mercancías como valores de uso es que “se presupone siempre su carácter determinado cuantitativo” (*ibid.*).

El conjunto de las características incita a concebir el valor de uso de modo históricamente específico como parte de la sociedad capitalista, sin embargo, en la segunda determinación aparece, a nuestro entender, la indeterminación del empleo valor de uso por Marx, pues el cuerpo mismo de la mercancía es un valor de uso *en el capitalismo*, no en cualquier universo social. El cuerpo es para Marx indudablemente el portador de toda realidad, es la base de todas las formas posibles de relaciones, de todas las configuraciones específicas, pero la configuración de ese cuerpo como valor de uso no es una condición eterna que deba sobrellevar —sólo en el capitalismo “todo cuerpo de una mercancía se convierte en espejo del *valor*” (*ibid.*, p. 113)—. Es gracias al análisis de la forma simple del valor que Marx puede descubrir que “la forma natural de la mercancía A sólo cuenta como figura del valor de uso, y la forma natural de la mercancía B sólo

---

<sup>70</sup> Echeverría es claro sobre la especificidad del valor de uso: “Hablar de valor y valor de uso es hablar de dos determinaciones características de un objeto peculiar que es la riqueza en su forma mercantil. La mercancía tiene un valor y un valor de uso y, por lo tanto, es en ella, en este objeto mercantil, en donde la teoría empieza a descubrir las características de esta contradicción” (CV, p. 11).

como forma o figura del valor” (*ibid.*, p. 111). De modo que la configuración del cuerpo como valor de uso, aparece en el análisis de Marx en la forma simple del valor, ya que

la antítesis interna entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una antítesis externa, es decir a través de la relación entre dos mercancías, en la cual una de éstas, aquella *cuyo* valor ha de ser expresado, cuenta única y directamente como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquella en la que se expresa valor, cuenta única y directamente como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple en que se manifiesta la antítesis, contenida en ella, entre el valor de uso y el valor (*ibid.*).

“El valor de una mercancía se manifiesta en el *valor de uso* de otra, es decir, en la forma natural de la otra mercancía” dirá en las *Notas marginales* (1982, p. 50). “La *forma natural* de la mercancía se convierte en *forma de valor*” (2017 I, p. 919). “La *forma natural determinada* de cada una de esas mercancías es ahora una *forma particular de equivalente*, junto a otras muchas” (*ibid.*, 114). De modo que, en su opinión, la forma natural en el capitalismo se convierte en valor de uso, y descubre esto a partir del análisis de la mercancía y sus contradicciones internas. En este momento del análisis de Marx, la mercancía y el valor de uso *presuponen* el intercambio de equivalentes, la existencia del mercado, la determinación de su valor en tiempo de trabajo “coagulado”, la producción con vistas a la venta, etc. Así, está claro que a pesar de existir en intersticios de sociedades previas cierta producción de mercancías y uso del dinero, lo que permite que Aristóteles ya rastree el “doble uso” de los objetos y la conmensurabilidad entre unos y otros por ese *algo* en común (*Pol.* I, 1257a 7-15; *EN*, V, 1133a ss.), no es hasta la modernidad capitalista cuando la forma general del producto es la mercancía, donde el valor de uso propiamente y el secreto de esa conmensurabilidad aparece en los diversos planteos teóricos. Efectivamente, no será casual que desde Locke con su “valor natural intrínseco” (*worth*), pasando por Smith con el “valor en uso” (*value in use*) se llegue al “valor de uso” como categoría socialmente vigente.<sup>71</sup>

“Diferentes valores de uso contienen en distinto volumen el mismo tiempo de trabajo o el mismo valor de cambio. Cuanto menor sea el volumen de su valor de uso en que una mercancía, comparada con los otros valores de uso, contenga determinada cantidad de tiempo de trabajo, tanto mayor será su *valor de cambio específico*” (Marx, 2016, p. 21). La especificidad histórica del valor de uso aparece acá de modo claro. Insiste que los valores de uso, “sólo son intercambiables como

---

<sup>71</sup> Una panorámica detallada de la evolución del concepto “valor de uso” puede verse en Rodríguez-Herrera (2015).

equivalentes, y sólo son equivalentes como cantidades iguales de tiempo de trabajo materializado, de modo que se extingue toda consideración para con sus atributos naturales como valores de uso y, por ende, para con la relación entre las mercancías y necesidades particulares” (*ibid.*, p. 27). El valor de uso se constituye como la comparabilidad abstracta entre los más dispares objetos, por lo que, si se traslada a toda la historia como la única forma posible de relacionarse con los bienes, se presupondría la producción de mercancías como única posibilidad de sobrellevar la organización social y la producción, y la existencia de una abstracción real como forma de mediación social. Para transformarse en mercancía, el bien debe servirle a su productor únicamente para el intercambio bajo la figura de valor de uso, situación donde se ha generalizado la función social de “hacer de la corteza natural *de otra* mercancía *su propia forma de valor*” (2017 I, p. 106).<sup>72</sup>

No es sino cuando la intercambiabilidad universal de todas las cosas y la capacidad de transformarlas en expresiones de valor se tornan socialmente dominantes cuando el *valor de uso propiamente* expresaría la misma lógica abstracta de equivalencia. De ahí que la utilidad pura sea desarrollada por los utilitaristas en el momento de producción generalizada de mercancías, no antes. No obstante, a pesar de la generalización que concebía al valor de uso como la mera utilidad, Marx, como se ha visto, introduce que la utilidad es condición necesaria, pero no suficiente. Aparte de la utilidad, el cuerpo mismo de la mercancía, su forma natural, resultará determinante, y precisamente este planteo será el que le permite brindar elementos para trabajar la especificidad sociohistórica del valor de uso. Marx insistirá en la importancia de la forma natural en su concepción del valor de uso para contrarrestar lo que ya estaba en boga en ese momento: la versión de una cualidad eterna y no determinada sociohistóricamente que está completamente separada de su existencia sensible, de lo real y físico y, a la vez, para mostrar que la utilidad de las cosas es tan sólo una posibilidad de apropiación de esa forma natural, principal en la sociedad burguesa, pero

---

<sup>72</sup> Podría considerarse que uno de los elementos introducidos por Marx que quizá acrecentaron la indeterminación con el empleo de valor de uso y su distinción con la forma natural, es la noción de “valor de uso social” (*gesellschaftlichen Gebrauchswerts*), que, como él mismo reconoce, es introducida por Rodbertus (Marx, 2017 I, p. 89; 1982, pp. 49-50). Sin embargo, al hilo del argumento marxiano, habría que sostener que resulta ciertamente tautológico el empleo del concepto “valor de uso social”, pues el valor de uso *per se* presupone que la producción se realiza en vistas al intercambio, y que la utilidad abstracta y unidimensional impuesta por el sistema vigente ya ha sobredeterminado la forma en que las cualidades sensibles son *usadas* por el valor de cambio como mero cuerpo portador de su contenido abstracto. Marx es claro al respecto al sostener que para el productor de mercancías, “*su propia mercancía no tiene para él ningún valor de uso directo: caso contrario no la llevaría al mercado. Posee valor de uso para otros*” (Marx, 2017 I, p. 138).

que el ser humano también puede producir de acuerdo con la belleza, consumo ostentoso o improductivo (Bataille) u otras motivaciones concretas.

De modo que, como sospecha Marx en las *Teorías*, lo que desde Aristóteles se empieza a observar, el hecho de que se empiece a sustituir la *virtus*, “la *naturaleza misma* de la cosa” (Marx, 1980 III, p. 263), la cualidad específica de la cosa misma, inherente a su lugar y su configuración particular, por “la existencia de las cosas para el hombre”, es resultado de “una acepción injertada más tarde a la palabra valor, al igual que la de valor de uso, con el desarrollo social que creó esta acepción nueva. Y que significa la existencia *social* de las cosas” (*ibid.*). Cuando el vestigio de aristotelismo según el cual a cada cosa le corresponde una específica configuración y una determinada cualidad, incomparable e inconmensurable con el abigarrado mundo cualitativo de lo concreto, empieza a desaparecer y se impone el código abstracto de la utilidad, la equivalencia, la reducción al estatuto de *intercambiabilidad directa* de las cosas, efectivamente las relaciones sociales han dado la vigencia correspondiente al bien como valor de uso y a la pérdida de su singularidad no sobredeterminada. Marx es claro al sostener que es *en el capitalismo* donde se crea a escala universal “un sistema de la utilidad general”, donde “por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil” (2009 I, p. 362).<sup>73</sup>

Echeverría es claro al diferenciar entre la riqueza concreta, compuesta por un sinnúmero de objetos prácticos que, de acuerdo a la especificidad sociocultural de cada conjunto social, son necesarios para su reproducción, pero que en definitiva está constituida por “la forma singular y concreta de cada cosa, su ubicación diferencial dentro de esta totalidad concreta” (CV, p. 18), y la riqueza abstracta, típica de la modernidad capitalista, como se verá. La imposición de la forma valor provoca que la *forma natural* posea, “de pies a cabeza, la forma de la *intercambiabilidad directa con otra mercancía*, la forma de un valor de uso o *equivalente* intercambiable” (Marx, 2017 I, p. 885). “*Forma social* de la mercancía y *forma de valor* o *forma de la intercambiabilidad* son, por consiguiente, una y la misma cosa. Si la forma natural de una mercancía es a la vez forma de valor, la misma posee la forma de la *intercambiabilidad directa* con otras mercancías y, por

---

<sup>73</sup> Véase, a este respecto, la crítica lanzada por Marx a Bentham precisamente a propósito del “principio de utilidad” (Marx, 2017 I, p. 699, n. 64). “Cuando se quiere saber, pongamos por caso, qué es útil para un perro, hay que escudriñar en la naturaleza canina. Es imposible construir esta naturaleza a partir del «principio de la utilidad». Aplicando esto al hombre, quien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época” (*ibid.*).

ende, *forma directamente social*” (*ibid.*, p. 896). Definitivamente, entonces, “el valor de uso – como valor de uso de la «mercancía»– posee por sí mismo un carácter histórico-específico” (Marx, 1982, p. 50).

\*\*\*

La idea difundida de que el valor en uso es eterno, y que el valor llegó al mundo para fundirse con él, no resulta del todo exacta. La aplicación retrospectiva del término parece contradecir esta concepción, así como varios análisis y estudios en diversos campos como la antropología y etnología. Precisamente los estudios de Mauss, aparecidos hace casi un siglo, pusieron al descubierto que esa relación referente al mismo abstracto denominador común de los más diversos objetos, la forma de intercambio equivalencial y la utilidad como rasero universal por el que todas las cosas adquieren concreción y comparabilidad entre sí, no son las únicas formas posibles de concebir la socialidad humana ni de dimensionar los bienes prácticos. Mauss da cuenta de muchos pueblos antiguos que realizan canjes en los que se intercambian “no sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos...”, con la particularidad de que “el mercado no es más que uno de los términos del contrato mucho más general y mucho más permanente” (2012, p. 75). La motivación central es la “generosidad”, el “sentido de amistad”, y el “desinterés”. Se da el caso, inclusive, de que “cuando se lo efectúa con otro espíritu, con vistas a una ganancia inmediata, es objeto de un desprecio muy acentuado” (*ibid.*, p. 150).

Entre estos canjes están el *potlatch* y *kula*, concebidos como “sistemas de prestaciones totales” o “hechos sociales *totales*”, en los que para los clanes contratantes todo aparece mezclado y expresan de una vez y de golpe todo un conjunto de instituciones y hábitos (políticos, jurídicos, religiosos, mitológico, estéticos, morfológicos, etc.) en los que predomina el intercambio no económico y por tanto absolutamente incomparable e inconmensurable entre sí. No hay *utilidad* propiamente, en el sentido de una intercambiabilidad universal de todas las cosas entre sí medidas bajo un mismo principio, sino que la relación personal “desinteresada” y principalmente motivada por la “generosidad”, en la que “la noción de interés, de búsqueda individual de lo útil” se lleva a cabo en medio de una dinámica que “no está gobernada por el racionalismo económico” (*ibid.*, 246 ss.), es la que guía el intercambio. “Las cosas que se intercambian tienen una virtud que obliga a los dones a circular, a que las personas los den y los devuelvan” (*ibid.*, p. 167), van y vienen,

constituyéndose en un continuo intercambio de materia espiritual, de vínculos personales que envuelven a las cosas.

“En forma intencional no empleamos la palabra útil” (*ibid.*, p. 168), sostiene Mauss, diferenciando la especificidad de la cosa intercambiada. Y es que, según el antropólogo, esa virtud de las cosas aparece directamente relacionada con el hecho de que esa cosa intercambiada con el otro “forma parte de su naturaleza y su sustancia; pues aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma”. La conservación de esa cosa resultaría contraproducente, no sólo porque es ilícito, sino porque “esa cosa viene de la persona, no sólo moral, sino también física y espiritualmente” (*ibid.*, p. 91). Es una cosa absolutamente individualizada, singular, una parte de la persona misma, que carece de una universalidad capaz de darle el calificativo de *útil*. “Lo que circula en esas sociedades tan disímiles, la mayor parte de ellas ya bastante desarrolladas, es algo bien distinto a cosas útiles” (*ibid.*, 241). Más aún, parece ser que las cosas mismas tenían personalidad y virtud, pues no eran vistas como seres inertes dispuesto para el uso humano, sino dotadas de espíritu, de vida, e impregnadas de la individualidad del donante. Según Mauss, “en las morales antiguas más epicúreas, lo que se busca es el bien y el placer y no la utilidad material. Fue necesaria la victoria del racionalismo y del mercantilismo para que se pusieran en vigor, y se elevaran a la altura de principios, las nociones de beneficio y de individuo” (*ibid.*, p. 247). De modo optimista, Mauss cree percibir que resquicios de estas formas de relacionarnos con las cosas aún persisten en la sociedad moderna, pues “por suerte, aún no todo se clasifica en términos de compra y venta. Las cosas aún tienen un valor sentimental además de su valor venal y, de hecho, existen valores que sólo son de ese tipo” (*ibid.*, p. 229). Despunta que “felizmente aún estamos lejos de ese cálculo utilitario gélido y constante. Habría que analizar de manera profunda y estadística [...] ¿Cuántas necesidades satisfacemos? ¿Y cuántas tendencias satisfacemos que no tienen como fin último la utilidad?” (*ibid.* p. 248).

De manera que, el valor de uso como utilidad abstracta resulta tener un carácter bastante más específico de lo que gran parte de los lectores de Marx le han brindado. El valor de uso resulta ser una parte integral de la abstracción real desplegada con el capitalismo, y parece tener muy poco de puro e incontaminado, estando más bien afectado de antemano por el valor. Por esto, la aparente forma concreta con la que intenta presentarse el valor de uso, supuestamente neutra y transhistórica, resulta ser en realidad pseudoconcreta e históricamente determinada. No es un



aspecto de la mercancía que representa la base material neutral o buena, que podría ser empleado para criticar y superar el aspecto malo o unidimensional suyo, el valor. Marx presenta los dos factores como *polos opuestos*, pero íntimamente ligados, recíprocamente condicionados, de la misma manera en que se presenta el trabajo abstracto y el trabajo concreto, sólo pueden efectivamente desaparecer *juntos*<sup>74</sup>. Las dos caras de la antinomia se encuentran sociohistóricamente constituidas, a pesar de que su modo de aparición no las manifiesta como tales y las presenta más bien como formas naturales objetivas. Si se ve como la única forma posible de relacionarse con los productos, de acceder a la forma natural, lo históricamente específico de las determinaciones fundamentales del capitalismo quedarán a la sombra y pasarán desapercibidas.

Marx introdujo la forma natural de la mercancía como valor de uso explícitamente al comienzo de su análisis de la mercancía, porque únicamente a través de esta forma se pone en movimiento el espectro que está analizando. Pero como forma históricamente establecida, resulta ser completamente funcional al sujeto automático; es el modo por el cual lo abstracto toma forma, se exterioriza. “*El valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor*” (Marx, 2017 I, p. 106). El valor de uso es la forma de aparecer el contenido concreto de las mercancías, el vehículo activo de un contenido que funciona como una especie de signo vacío, un estado de incógnita, que desdibuja el carácter histórico de las relaciones sociales que le dan su consistencia, y que suspende virtualmente toda la materialidad relacionada creando una nuda investidura donde todo puede ser sustituido entre sí. De modo que, contra el romanticismo que se afianza a lo pseudoconcreto hipostasiado y que por ende permanece prisionero de la antinomia de las relaciones sociales generadas por el capital, lo verdaderamente opuesto al valor no sería el valor de uso, sino la totalidad cualitativamente concreta y relacional de todos los bienes.

El hecho de resumir las cosas más diversas en la abstracción real del valor de uso constituye ya la imposición del equivalente general *utilidad*, el *quid pro quo* en acto. Lleva verdad Baudrillard

---

<sup>74</sup> “Debido a su importancia ambos aspectos de la abstracción son tan dispares que resulta inaceptable considerarlos como dos aspectos de la misma abstracción [...] La abstracción que incluye ambos aspectos es única y no puede ser otra. Sus dos aspectos o componentes sólo pueden estar relacionados en el contexto de su conversión, convirtiéndose la abstracción real en su perfecto reflejo que es la forma intelectual” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 162-163). Derrida (1995, p. 144) distingue el espectro del espíritu, precisamente por el “momento fantasmal” en donde al primero le sobreviene la dimensión corporal, una “apariencia de carne”, un “espacio de visibilidad invisible”, pues sin el cuerpo, el “devenir-espectro” definitivamente no puede sobrevenir. Eso sí, según el filósofo, este “cuerpo artefactual”, “cuerpo protético” que sirve para la manifestación fenoménica del espectro o para “el proceso espectral”, es un cuerpo “más abstracto que nunca”.

cuando destaca que lo que se presenta en la realidad valor de uso es “una finalidad simple [que] sustituye una multiplicidad de sentidos. Y aquí también es el principio de equivalencia el que opera como reductor de la ambivalencia simbólica” (2009, p. 153), pues, del mismo modo que “el valor de cambio no es sustancial al producto, sino una forma que expresa una relación social, así el valor de uso no es tampoco una función infusa del objeto sino una determinación social” (*ibid.*, p. 156). “Todo otro cuerpo de mercancía sólo cuenta para aquélla como forma de manifestación de su propio valor. Niveladora y cínica desde la cuna –sostiene Marx–, está siempre pronta para intercambiar no sólo el alma sino también el cuerpo por cualquier otra mercancía” (Marx, 2017 I, p. 138). Se da una falta de sensibilidad en la mercancía para con lo concreto que hay en su cuerpo, que convierte cualquier cuerpo en directamente intercambiable por otro, es decir, su propia forma corpórea o natural representa un valor o cuenta como figura de valor frente a otra mercancía. En definitiva “el fetichismo del valor de uso es más profundo, más «misterioso» aún que el fetichismo del valor de cambio” (Baudrillard, 2009, p. 161).<sup>75</sup>

### 3.5 *Forma natural*

Es hora de observar la *forma natural* que ha quedado fuera del análisis y del examen más detallado. Marx parece dejarle de lado en su investigación, a pesar de resultar de todo punto de mira fundamental en su propuesta. Lo mismo sucede en gran parte de los acercamientos que han reinterpretado de manera convincente la crítica de la economía política<sup>76</sup>. Precisamente, es sobre este particular que Echeverría realizará su importante intervención. Lo primero que habría que decir es que su contribución no se encuentra exenta de las indeterminaciones encontradas en Marx, mostrando, en ocasiones, un empleo indistinto entre *forma natural* y *valor de uso*. El mismo título de uno de sus más importantes trabajos en este sentido resulta indicativo, pues la primera vez que

---

<sup>75</sup> Baudrillard, sin embargo, a pesar de destacar de modo notable el mismo nivel de abstracción que envuelve al valor de uso y al valor, hace gala de una “incomprensión voluntaria” al no decir palabra alguna sobre la *forma natural* de la que habla Marx, o sobre el cuerpo mismo de las mercancías, que, en definitiva, le brinda su singularidad concreta y la incommensurabilidad propia al bien u objeto, no constituyendo un mero sistema autorreferencial exento de cualquier realidad efectiva o base material, como él cree, al rechazar que exista “en alguna parte una realidad fundamental, que el sistema vendría a captar o desviar. De hecho, no hay otra realidad o principio de realidad que la producida de golpe por el sistema como referencia ideal” (*ibid.*, p. 159). El capitalismo, de este modo, queda naturalizado.

<sup>76</sup> Uno de los casos más insólitos lo constituye Saito (2017), quien en su lúcida y profunda obra *El ecosocialismo de Karl Marx. Capitalismo, naturaleza y la inacabada crítica de la economía política* no llega a decir palabra alguna sobre la forma natural (*Naturalform*). A pesar de que el autor tiene acceso a los archivos originales de Marx en alemán, parece increíble que no tenga presente en su obra ni en una sola ocasión la forma natural, cuando solamente en las adiciones y cambios al primer volumen de *El Capital* (del 1 de diciembre 1871 a enero de 1872) aparece consignada la palabra en 26 ocasiones (*cfr.*, MEGA<sup>2</sup> II/6, pp. 7-46).

el texto apareció publicado en 1984 llevaba por nombre “La «forma natural» de la reproducción social”, modificándose para su segunda versión en 1998 como “El «valor de uso»: ontología y semiótica” (VU, pp. 153-197)<sup>77</sup>. Echeverría de entrada sostendrá que el tratamiento de los “objetos de la vida práctica en su forma fundamental o «natural», en su presencia como «valores de uso»”, será uno de los elementos centrales que harán que el discurso de Marx estalle “el horizonte de inteligibilidad” del pensamiento moderno (*ibid.*, pp. 153-154).

Según Echeverría, el aporte central de Marx al estudio de una de las dos dinámicas del comportamiento contradictorio de la modernidad capitalista (el valor que se valoriza) adolece que el otro aspecto (la forma natural) haya quedado en muchos sentidos en forma de bosquejo o no se haya desarrollado en igual medida que el primer comportamiento. Este sería uno de los motivos de su intervención: aportar a la “reconstrucción de esa concepción de la «forma natural» de las cosas”, pues sin la inclusión de esta concepción implícita en la crítica de la economía política, “ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática” (*ibid.*, p. 155). Según Echeverría, Marx, en su crítica inmanente del capitalismo, opta por des-construir el discurso generado espontáneamente en su contexto (la economía política), en el que los conceptos “forma natural” y “valor de uso” apenas se encontraban en tratamiento, por lo que aún no se había alcanzado el desarrollo social suficiente para que se trataran distendidamente los contenidos encerrados en ellos. Es cuando “el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción” (*ibid.*, p. 156), cuando el problema de la “naturalidad” de las formas sociales y la definición del “valor de uso” surge de modo enfático en los tratamientos teóricos.

El pensador mexicano-ecuatoriano empezará diciendo que el concepto de “producción en general” en Marx implica la concepción de un complejo proceso de reproducción social que, dice, “posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica” (*ibid.*, p. 157)<sup>78</sup>, la cual, sin embargo,

---

<sup>77</sup> No obstante, se considera que hay intensiones del autor por diferenciar entre la “forma natural” y el “valor de uso”. Explícitamente sostiene que “el concepto de «forma natural» [...] incluye el de «valor de uso»” (VU, p. 159). De modo que no podemos estar de acuerdo con la mayoría de lecturas del autor que hacen pasar ambos conceptos como sinónimos.

<sup>78</sup> Este ha resultado durante años el nicho del marxismo tradicional, que en el momento de hablar de transhistoricidad siente el placer de llegar cual capataz a modelar la “forma eterna del trabajo”. Es ese marxismo que se imagina cuáles elementos fundamentales para sobrellevar la producción *debería* tener toda forma posible de organización social, el mismo que pululó en los manuales al uso que circularon por miles en los años sesenta y setentas del siglo pasado. El capítulo V de *El Capital* es uno de los apartados en los que el Marx exotérico, valorado por este marxismo, más abiertamente se ha inclinado al lado de la metafísica de la Ilustración y de la ontología del capital, instituyendo formas

sólo existe sociohistóricamente dentro de contextos particulares o conjuntos específicos de condiciones históricas o étnicas. Esta producción en las sociedades que precedieron a la sociedad del sujeto autómatas, se configuró de modo cualitativo y concreto con las condiciones particulares de cada entidad, no *separadamente* de ella. Se dan “lazos de dependencia”, “dependencia personal [que] caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción” (Marx, 2017 I, p. 128). Son maneras de producir en las que “las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo” (*ibid.*). Las diferentes actividades de cada miembro de la sociedad “en su forma natural son funciones sociales” (*ibid.*, p. 129).

Precisamente, es en el capitalismo donde la producción se complejiza y no obedece únicamente al condicionamiento “natural” a partir de lo étnico, histórico u otra peculiaridad cualitativa, sino que es sometida al impulso “pseudo-natural” que procede de la producción misma constituida en sujeto (VU, p. 158)<sup>79</sup>. Solamente en este universo social e histórico, las relaciones concretas y la configuración social en torno al consumo y disfrute del producto social, “deja de ser un orden puesto por la formación «natural» de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación de la figura concreta de la sociedad” (*ibid.*). Estas relaciones de dependencia materiales, en opinión de Marx, se *invierten* en el capitalismo de tal modo que ahora “los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad [...] de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros” (2009 I, pp. 86 y 92). Es la imposición social del trabajo abstracto, el

---

históricamente específicas de la dinámica capitalista como condiciones eternas e independientes de toda forma de sociedad. Sin embargo, el mismo Marx, en otro momento, ha sido explícito al afirmar que presentar la producción “como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto” (2009 I, p. 7). Además, “las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción” (*ibid.*, p. 8). Por supuesto que como el mismo Marx insiste, ninguna producción es posible sin un instrumento, sin actividad pasada acumulada o destreza, pero hablar de esto resulta tan improductivo conceptualmente como afirmar que el ser humano necesita respirar o recibir sol para vivir. Hablar de estas cosas “trans-históricas” tienen el peligro de diluir la modalidad específica en que cada sociedad ha sobrellevado su existencia o en que ha organizado concretamente su intercambio con el entorno, momento en el que, de concepto metafísico, el trabajo pasa a ser histórico.

<sup>79</sup> Dirá Marx que, en este sistema social “la circunstancia de que la producción en cuanto producción social no se halla sometida de manera efectiva al control social, se manifiesta patentemente en la forma de que la figura social de la riqueza existe como una *cosa* fuera de dicha riqueza [lo que] se manifiesta de la manera más patente y en la forma más grotesca de la contradicción y el contrasentido absurdos” (Marx, 2017 III, pp. 660-661).

dinero, el valor y el mercado como directores de la organización social, y la pérdida de contacto y comunidad entre los seres humanos atomizados por la competencia.

Efectivamente, en el capitalismo el conflicto esencial será entre el orden social-natural, la totalidad cualitativa, y la donación de forma primaria que se configura en torno al proceso de valorización del valor, la dinámica abstracta del sujeto automático (VU, p. 159). La meta de la primera, según Echeverría, es la *universalidad concreta* que respeta la diversidad de los seres humanos y la riqueza de lo particular, una “síntesis de múltiples determinaciones” (Marx, 2009 I, p. 21) en la que el consumo y la producción se co-determinan articuladamente entre sí a través de la mediación del intercambio y la distribución; la meta de la segunda se configura en torno a la *universalidad abstracta*, que violentamente se impone sobre el mundo cualitativo y borra todo rastro del sello determinado que cada cosa expresa en su existencia específica. Se observa, según Echeverría, que la crítica radical de la sociedad capitalista resulta impensable sin precisar el sentido encerrado en torno a la forma natural desarrollada por Marx, a pesar de que “su contenido es más una incógnita que una solución implícita” (VU, p. 160).

Echeverría se aventurará a desplegar una estrategia realmente compleja y muchas veces mal entendida<sup>80</sup>, para analizar esa forma natural de la reproducción social en un grado “elemental de concreción”, una concretización o “actualización peculiar” que precisamente será la que defina la especificidad sociohistórica de los diversos modos en los que el ser humano ha sobrellevado el proceso metabólico con la naturaleza, formas en las que ha desplegado su *praxis*. Según el pensador latinoamericano, “«la forma natural» del proceso de reproducción social, es decir de este metabolismo que tiene una forma natural [...] sería el concepto de praxis. Si queremos definir «praxis» tendríamos que definir eso: ¿cuál es la forma natural del comportamiento humano, la forma práctica-natural?” (citado en Gandler, 2015, p. 285)<sup>81</sup>. Resulta altamente complejo analizar

---

<sup>80</sup> Decimos muchas veces mal entendida por la necesidad que sintió el autor de realizar en 2008 los “Apuntes sobre la «forma natural»” (AM, pp. 44-49), una especie de aclaración sobre esta temática tratada años anteriores por él. Se considera que debido a la recepción muchas veces transhistorizante de esta temática, Echeverría se sintió en la necesidad de aclarar algunos aspectos al respecto. Inicia destacando que la “«forma natural» no hace referencia a una «sustancia» o «naturaleza humana» de vigencia metafísica, contra la cual la «forma de valor» estuviera en pecado; tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza”, pues viene siendo, más bien, “una forma *social e histórica*” (AM, pp. 44-45). Es decir, Echeverría tratará de rastrear no una forma inmóvil, eterna e invariable, sino un cierto principio de organización que históricamente ha sido actualizado de innumerables formas. Precisamente la variabilidad y el cambio será una de sus características principales. Sostiene que “la estructura del proceso de reproducción social no existe en general sino siempre en distintas estructuraciones concretas de su realización efectiva” (DC, p. 113).

<sup>81</sup> En la misma entrevista, Echeverría considera que la praxis en la era del valor que se valoriza se plantea “en términos

este nivel de la realidad social por las advertencias que Marx ha destacado, pues sin necesariamente ser adrede, muchas veces análisis de este tipo no hacen más que proyectar para cualquier forma social posible dinámicas típicas de la realidad social desde donde se analiza; las robinsonadas de las que Marx hablará repetidamente.

A pesar de la complejidad, Echeverría se aventura a analizar algunos de los elementos de la “forma natural (histórico-social)” que le son comunes a las diversas formas concretas de reproducción del ser humano como ser que se autoidentifica de modo concreto. Para hacerlo parte del presupuesto de que el ser humano, al igual que cualquier ser viviente, tiene siempre la meta del mantenimiento de la integridad del organismo, la autoreproducción y autoafirmación del sujeto singular o colectivo en una interacción metabólica consigo mismo y con el medio que le rodea. Esta es la naturalidad profunda que Marx entrevé forma parte de todo el mundo de la vida. La coexistencia entre los distintos miembros del sistema necesitará o será posibilitada por algún tipo de “sistema elemental de comunicación por señales”. Ese organismo mediante su actividad, alterará las formas de las materias naturales de manera que le sean provechosas, buscando un *bien* para su reproducción. Pero lo esencialmente distintivo del animal humano, que lo dotará de un proceso de reproducción social, de materialidad social, será que este principio de determinación de la figura concreta de la reproducción estará entregado a la libertad de causación, a la *trascendencia* permanente de la omniabarcante legalidad natural, en un recreo incesante de posibilidades.

Ni regida por instintos, ni sometida al principio de organicidad natural, la identidad de la figura concreta de la reproducción humana estará permanentemente estimulada al juego de la concreción, que no la obliga a seguir las pautas del ciclo anterior empleado para tal fin. La concreción de la socialidad, de su mundo de la vida, transitoriamente tomará formas que una y otra vez serán fundadas y reformuladas en un permanente encabalgamiento. Rasgo distintivo de la animalidad humana, es que está dotada de la capacidad de disolver cualquier principio de organización que se considera ya dado. Este constituye el “origen último de la riqueza de las formas o la diversidad cualitativa de la vida humana” (AM, p. 46). Surgirá la necesidad de que el

---

de una antropolatría, una especie de auto idolatría de la praxis: «nosotros, los seres humanos, somos super [sic] poderosos, hacemos lo que se nos da la gana con lo que sea, incluso con nosotros mismos». Esta idea que nosotros somos materia prima de nuestra propia voluntad, eso sería una exageración de la auto comprensión de la praxis” (citado en Gandler, 2015, p. 286). Se profundizará más adelante en esta peculiar dinámica de la modernidad capitalista: la emergencia del sujeto fetichista-narcisista.

proceso sea a la vez reproductivo (donde define y redefine su propia identidad) y productivo (donde lo *otro* se le sobrepone a su consecución, ya sean las escaseces o la Naturaleza misma).

El proceso reproductivo, la producción-consumo de las diversas transformaciones de las materias naturales, ratificará y modificará la figura concreta-transitoria de su socialidad. La producción (el momento de *objetivación*) y el consumo (el momento de *subjetivación*) integran una totalidad, donde el *bien producido* será la *efectivización de su propio objetivo*, de su elección de forma, forma que, según Echeverría, “no es nunca neutral o inocente”, tiene un determinado “uso concreto”<sup>82</sup> que será puesto al descubierto en el consumo y que satisfará necesidades particulares. La acción humana será siempre *poiética*, pues “su dar forma es un *realizar*” (VU, p. 170). La auto-realización y auto-producción es parte esencial de la forma concreta para conseguir el bien producido, donde se objetivará e inscribirá una forma cualitativamente concreta en la que la *intención transformativa* será dirigida por el actuante (individual-colectivo) en tanto consumidor y necesitado de esa cosa concreta. Pero, según Echeverría, “debe discernir y elegir entre las distintas posibilidades de uso adecuado que él puede dar al bien/producido” (*ibid.*, p. 171).

Los múltiples individuos sociales que componen la sujetidad de determinado actor social co-laboran y co-disfrutan de un conjunto de bienes que circulan con determinado principio de distribución que lo reparte entre sus diversos individuos, de modo que se establece mediante la *politicidad* una garantía al acceso efectivo de los individuos sociales, como productores (individuos capaces) y consumidores (individuos necesitados), al bien producido globalmente. La producción y el consumo de objetos resultan ser, para la comunidad social, “un constante reproducir –instaurar, ratificar o modificar– la forma de las relaciones de producción y consumo. Siempre en proceso de re-sintetizarse –aunque sólo sea para reafirmarse en lo que es–, la identidad del sujeto social está permanentemente en juego, lo mismo como identidad global de la comunidad que como identidad diferencial de cada uno de sus individuos sociales” (*ibid.*, p. 173).

En su forma concreta, la acción de cada individuo afecta su propia identidad y la de los demás. Cada acción es un hacerse. El bien producido resulta ser un “elemento natural integrado en un proceso de reproducción vital”, siendo, a la vez, “físico y político” (*ibid.*, p. 174). La naturaleza

---

<sup>82</sup> El filósofo hablará de un “valor de uso concreto” (VU, p. 170). Por lo anteriormente dicho, se considera que el empleo de *valor de uso* deberá reservarse para la especificidad de la reproducción capitalista. Bien o producto serán consideraciones más adecuadas, igualmente empleadas por él.

está integrada en el proceso de reproducción de acuerdo a las necesidades del sujeto social. La forma que el ser humano brinda a esta “forma natural” o “medio natural” es elegida entre muchas posibles, elección encaminada a satisfacer concretamente alguna necesidad del sujeto social. La *forma natural*, ese objeto central para la reproducción de la vida, tendrá siempre una doble dimensión. En primera instancia, en su dimensión puramente natural, sería la base, el sustrato, de la configuración material del cosmos. Esta primera instancia, fundamental, vendría siendo la materia primera, absolutamente indeterminada, pura potencialidad, a partir de la cual todo se forma. Es un estado susceptible de cualquier forma, y, por tanto, lógicamente necesario, pero que, suponemos, reviste poco interés para un pensador como Marx, estudioso del mundo social y el devenir histórico concreto de la transformación de la relación entre humanos y naturaleza.

Quizá esto explique la escasez de referencias en su obra a este nivel del análisis sobre la *materia prima* de la forma natural y la preponderancia dada a la forma “social-natural”, pues a diferencia del materialismo vulgar, abstracto o mecanicista, Marx nunca entendió la “naturaleza” como una entidad ontológica sustancialmente indeterminada, sino que la entendió en su interrelación históricamente cambiante con la sociedad. Su concepción a lo largo del tiempo se distanció de aquellas que “hacen caso omiso del *proceso histórico*”, y no militó con un apriorismo de la materia anterior a la historia. A pesar de las diversas referencias al *stoffliche Seite* o “aspecto material” de las cosas, que vendría siendo “común a las épocas de producción más dispares” (2009 II, p. 464), Marx considera que su análisis se encuentra más allá de los intereses que persigue<sup>83</sup>. Según Echeverría, este primerísimo estrato es “apenas imaginable, puesto que sólo existe como trascendido” (VU, p. 176)<sup>84</sup>. Si nos atenemos a la terminología de Marx que, a pesar de algunos

---

<sup>83</sup> Se hablará del *stoffliche Seite* como el “aspecto material o valor de uso” en el que existe el capital (Marx, 2011, p. 38).

<sup>84</sup> “La forma del objeto práctico es siempre y en todo caso una forma transformada o la transformación de una forma previa, pues no hay en verdad una materia verdaderamente «prima», un objeto de trabajo que sea absolutamente «natural», informe, carente de toda impronta humana” (DC, p. 92). De modo que, hablar de forma natural al margen de los modos práctico-históricos de su apropiación, tal y como lo intentó defender Alfred Schmidt, al hablar del *lado material* o *aspecto material* (*stoffliche Seite*) que triunfa sobre la forma históricamente determinada (Schmidt, 2012, pp. 97, 99), resulta problemático, pues no existe una especie de forma “genuina” de la materia a la que se deba volver. En este sentido, bien ha apuntado Lukács que la naturaleza es ya una categoría social, pues “siempre está socialmente condicionado lo que en un determinado estadio del desarrollo social vale como naturaleza, así como la relación de esa naturaleza con el hombre y la forma en la cual éste se enfrenta con ella, o, en resolución, la significación de la naturaleza en cuanto a su forma y su contenido, su alcance y su objetividad” (Lukács, 1975, p. 101). Marx en la *Ideología alemana* se deslinda con suma claridad de ese materialismo que cree en la “naturaleza en sí” o “en estado puro”. Según él, “hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, *por medio* de esta acción de una determinada



descuidos puntuales, siempre fue muy precisa, debe verse que para él *forma* siempre remite a la forma de expresión, de manifestación o de aparición de alguna realidad en específico (forma dinero, forma de valor, etc.), por lo que la expresión *forma* natural remite a los modos diversos de aparecer lo *natural*, siendo uno en específico el *valor de uso*, adquirido por los bienes en el contexto determinado de la producción de mercancías, pero pudiendo tener otras formas de expresión o aparición en otras relaciones y universos sociales.

Una segunda dimensión de la *forma natural* se encontrará en la materia primera ya transformada por la *intención transformativa* que ha impreso o refuncionalizado un carácter concreto y particularmente hecho a la medida de las necesidades del sujeto social, donde se encuentra el “trozo de materia inserto en una corriente comunicativa” (DCM, p. 110). Esta dimensión será la que posibilite la reproducción física o animal del sujeto social, su apropiación del mundo circundante con fines y objetivos que sintetizan efectivamente su particularidad social. La forma natural, entonces, en opinión de Echeverría, es *biplanar* o de doble aspecto: materia primera (la madera indeterminada y sin forma alguna, una *protoforma*), materia segunda o bien/producido (la madera determinada por la forma mesa, una *forma social-natural*)<sup>85</sup>. Esta segunda dimensión incluye la producción de bienes para el disfrute directo –consumo improductivo– o disfrute indirecto –consumo productivo– (medios técnicos). Vendría siendo una especie de materia intermedia y relativamente determinada, capaz de diversas formas sustanciales (la madera, por ejemplo, puede ser mesa, casa, papel, guitarra, cama, juguete, etc.)<sup>86</sup>. La posibilidad de dar forma abre una variedad y un conjunto de formas singulares diferentes que, dentro de ciertos límites y haciendo gala de una “elasticidad” material, el ser humano va descubriendo, realizando formas imprevistas, inesperadas.

La forma del bien/producido más acabada, según Echeverría, es la del instrumento o herramienta, herramienta que en la modernidad capitalista, debido a la inversión real imperante,

---

sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensorial» de Feuerbach” (Marx y Engels, 2014, p. 36). Como bien ha insistido Postone, en la crítica “materialista” de Marx, la *materia*, lo material, es lo social, hace referencia a las formas específicas de las relaciones sociales entabladas por los seres humanos (Postone, 2006, p. 239).

<sup>85</sup> Según Marx, nada de enigmático hay en el hecho de que el ser humano, “mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible” (Marx, 2017 I, p. 122). Marx insistirá que en la mercancía, la “forma natural” (*Naturalform*) aparece como “forma transmutada” o “transfigurada” (*verwandelten Form*) (Marx, *ibid.*, p. 219), aparece, diríamos, como “valor de uso”.

<sup>86</sup> “El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia, de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico” (Marx, 2017 I, p. 83).

se transforma de *medio* para producir, a un fin en sí mismo<sup>87</sup>. En esta sociedad, “ser capital se manifiesta como forma natural [*natürliche Form*] del medio de trabajo [...] capital y medio de producción producido se convierten en expresiones idénticas” (Marx, 2017 III, p. 938). Como parte de la totalidad cualitativa, el instrumento, en la forma natural de reproducción social, es parte de la particularidad operativa del sujeto social, y siempre aparece como *medio* de una *cooperación* productivo/consuntiva de los distintos individuos sociales<sup>88</sup>. Como acumulación de conocimientos y destrezas pasadas, permanece en la producción además de abrir margen a su modificación. El conjunto de instrumentos forma el campo instrumental de una sociedad, una totalidad compleja organizada temporal y espacialmente (VU, pp. 178-179). La efectividad de este campo “es el contenido cualitativo de la productividad; ella instauro todo un horizonte definido de *posibilidades de forma* para el objeto global de producción y consumo” (*ibid.*, p. 180). El horizonte de posibilidades de formas produce la permanente autotransformación de los seres humanos.

\*\*\*

---

<sup>87</sup> Resulta del todo entendible que en una dinámica social donde el medio es fetichistamente convertido en fin, donde es la producción misma la que domina a los seres humanos, los instrumentos sean concebidos endiosadamente. Gran parte de la filosofía moderna estará inmersa en esta concepción. Hegel resulta paradigmático en este sentido, al sostener que la obtención del objeto/bien no resulta en sí y por sí mismo racional, por no ser absoluto e infinito, sino que el instrumento en sí mismo como “*medio* es algo *superior* a los fines *finitos* de la finalidad *extrínseca*; el *arado* es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines” (Hegel, 1976, p. 658). La interpretación de Heidegger en *Ser y Tiempo* § 15 del ente primeramente en cuanto instrumento viene en la misma línea. Mucha lectura de Marx ha puesto énfasis en este enfoque instrumental-productivista del capital, ayudando a reproducir su lógica. Sin embargo, es posible encontrar una crítica de su puño y letra a la visión instrumental del despotismo del capital. La inversión real, en la que los medios de trabajo actúan como autómatas, según Marx “adquiere una realidad *técnicamente tangible*. Mediante su transformación en autómata, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, *como capital*, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva” (2017 I, pp. 503-504). Más aún, agrega, “aquí también –en el autómata y en la maquinaria movida por él– el trabajo pasado se manifiesta en independencia del trabajo vivo, subordinándolo en lugar de estar subordinado por él: es el hombre de hierro confrontando al hombre de carne y hueso. La subsunción de su trabajo bajo el capital –la absorción de su trabajo por el capital– que se encuentra en la naturaleza de la producción capitalista, aparece aquí como un *factum* tecnológico. La piedra angular del arco está completa” (Marx, 1994, p. 30). Las relaciones sociales entabladas por las personas empleando *medios* de producción, mediando su actividad con objetos, los hacen aparecer como independientes de ellos, ante lo que los seres humanos quedan reducidos a apéndices de esos objetos *fines*, que adquieren movimiento propio al margen suyo. Ya no hay una relación de trabajo mediada por instrumentos, sino una fuerza enteramente reducible a esos instrumentos en su autonomía.

<sup>88</sup> Con bastante claridad, Marx diferencia la concepción de los instrumentos como medios, y su conversión en fines por parte del capital. Agrega: “de que la maquinaria sea la forma más adecuada del valor de uso propio del capital fijo, no se desprende, en modo alguno, que la subsunción en la relación social del capital sea la más adecuada y mejor relación social de producción para el empleo de la maquinaria” (2009 II, p. 222). Esta diferenciación resulta fundamental y, hasta cierto punto, parangonable con la que en este trabajo se intenta presentar entre *modernidad* y *modernidad capitalista*.

En este momento de la exposición, Echeverría introduce una de las principales características que, en su opinión, definen la reproducción como proceso propiamente humano o social: la dimensión *semiótica* de la existencia productivo/consuntiva. La comprensión de la reproducción material como unidad de producción/consumo es mejor captada en su dimensión histórica, según él, acudiendo a la semiótica. Con el objeto de superar el hiato entre el paradigma de la producción y el del lenguaje, típico del siglo XX, Echeverría recurre a los planteos de F. Saussure, R. Jakobson, L. Hjelmslev, entre otros, para concebir el proceso productivo/consuntivo de mensajes en su estricta interioridad con el proceso de comunicación social, no con el fin de desmaterializar la realidad y concebirla simplemente como signo, sino para sostener la materialidad y primacía natural presente en el proceso de comunicación, y en su más elemental forma, la forma natural de la reproducción social. La semiótica permite captar la generalidad de los elementos comunicativos esenciales en toda forma de reproducción de la vida social como irreductibles a la comunicación desplegada a través del lenguaje, debido a que ambos constituyen *desde dentro* uno y el mismo proceso. Para Echeverría, descifrar la reproducción como un proceso comunicativo abre la posibilidad de emprender una construcción de universalidad concreta en donde las más variadas formas de organizar y desarrollar la producción y configuración de objetos prácticos entren en diálogo, convivan y se abran a un permanente intercambio cualitativamente enriquecedor. Permite vislumbrar esa “humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural” (*IM*, p. 61).

Este vendría siendo el sistema de signos más elemental desarrollado por las sociedades humanas. Sostiene que en la *forma natural*, “el ser humano es un «ser semiótico»; ello se debe a que su autoreproducción, por ser una actividad «libre», implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse” (*AM*, p. 46). La producción/consumo de objetos prácticos es conceptuada como forma semiótica, puesto que en cada producción de un objeto determinado está presente la emisión de un signo. Al imprimir una determinada forma al estrato natural-social, el sujeto de la producción *cifra*, comunica o propone sobre la sustancia de la misma, una determinada manera de alterar las formas objetivas, una intención transformativa que el sujeto consumidor *descifra* o interpreta al absorberla o validar su determinada configuración. “Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones” (*VU*, p. 181).

El bien/producido transporta un mensaje, que consiste en la modificación o alteración que el comunicante hace del estado “espontáneo” de la forma natural o la configuración dada al cuerpo de la forma objetiva. Este mensaje brinda la posibilidad de apropiación por parte del interpretante, que encontrará algo significativo en ese estrato formado. La posibilidad de la comunicación/interpretación se da en el marco de un código o simbolización elemental que constituye “el estrato sémico del objeto social” (VU, p. 183). “El código no es sino el campo instrumental de que dispone el sujeto social para producir/consumir el conjunto de los objetos prácticos que le sirven para su reproducción” (DC, p. 112). Es un conjunto de principios, leyes, reglas y normas de composición que configuran una comunidad elemental de comunicación y que, en tanto institución colectiva, es propia de determinada comunidad en su conjunto, pudiendo ser subcodificado de distintas maneras por cada comunidad concreta. Este código contiene las infinitas posibilidades apropiativas de ese objeto, asumiendo o rechazando, reconfigurando o reproduciendo la *intensión transformativa* presente en él. La subcodificación sería configuración singular y concreta del código de lo humano que cada colectividad despliega.

El estrato sémico es el *medium* objetivo con el que y en el que se significa, es decir, *medium* permanentemente creado y modificado, constituido en el acto mismo. Delimita el sentido o el sinsentido que el campo instrumental articula con la forma natural-social, las posibilidades que uno puede desplegar y que otra puede recibir, volviendo un *contenido* significativo y una *expresión* signifiante (en este sentido, y para seguir con el ejemplo de la madera, por más esfuerzo que determinado campo instrumental vierta al pretender imprimir sobre la madera una forma específica, sus propiedades físico-químicas delimitarán las posibilidades expresivas que esta pueda tomar). De modo que, el dar forma/significado no es arbitrario, aleatorio, sino que la constitución natural resultará central en su transformación significativa.

La peculiaridad del código o simbolización elemental humano está en que al ser empleado con la *intensión transformativa* o para constituir el sentido de las cosas, exige permanentemente ser re-constituido, reafirmado, en un juego incesante de formas o significaciones cualitativamente diversas y libremente elegidas, rebasando las reglas ciegas o impuestas y transformándolo en un permanente proceso de *metasignificación* (VU, p. 186). El código de comportamiento humano, en su doble dimensión, dará forma significativa a la *forma natural*, al hacer que cualitativamente sea distinguible de un conjunto de elementos, a la vez que actuará sobre esta contingencia para

distinguir la temporal y espacialmente de los demás objetos. Es decir, la forma natural adquiere forma particular y presencia significativa, pues el código permite articular materia y sentido que es siempre un *proto-sentido* funcionalizado para la reproducción humana. Habrá un contacto físico como presencia más primaria que los relacionará como co-partícipes de un proceso de reproducción meramente animal sobre la que se levantará la propiamente libre o humana, en el que la materia primera *formada* por la conjunción significado/significante humana deja una huella, una atmósfera de sociabilidad (*ibid.*, p. 189).

Cada vez que el código autorrealiza, autoforma o autoidentifica un determinado estrato sémico, su proyecto de sentido, su *intensión transformativa*, es puesta en juego y puede entrar en peligro modificándose, trascendiéndose por otro y pasar a constituir un nuevo “*estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*” (VU, p. 190). La historia del código se constituye así en un encabalgamiento permanente de proyectos de sentido, de formas o significaciones a través de las cuales los diversos sujetos sociales van llevando a cabo alteraciones de su propia identidad. “Lo que existe en la realidad son múltiples versiones concretas del proceso de reproducción social que corresponden a otras tantas humanidades posibles. El código de lo humano es siempre un código que se identifica o singulariza en una historia concreta” (DC, p. 114). La dimensión semiótica del ser humano atravesará en general el proceso práctico de producción/consumo, sin embargo, allende a la dimensión física, habrá un cierto predominio de su dimensión política sobre esta última, con lo que se establecerá una dimensión semiótica autónoma de la existencia social, que, permaneciendo al mismo tiempo en lo práctico, deja de confundirse con ello y se constituye como un proceso especial de producción/consumo: el lenguaje.<sup>89</sup>

Incluso el lenguaje en su realización elemental, verbal, es según Echeverría, producción/consumo *de objetos* muy particular, pues, por un lado, conjuga el mínimo de practicidad con el máximo de semioticidad, lo que lo hacen más dúctil de producir un repertorio infinitamente superior de formas-significaciones con la materia, y, a la par, el hablante entrega su voz modificando de determinado modo el estado acústico de la atmósfera que es consumido o percibido por el oyente en su oído. Los objetos palabras, tonalidades fónicas, cual “siluetas”

---

<sup>89</sup> “Una condición natural de producción para el individuo viviente es su pertenencia a una *sociedad natural*, tribu, etc. Esta es ya condición, p. ej. para su lenguaje, etc. Su propia existencia productiva se da sólo bajo esa condición. Su existencia subjetiva en cuanto tal está condicionada por esa condición” (Marx, 2009 I, p. 452).

sonoras<sup>90</sup>, se distinguirán entre sí por las marcas distintivas que cada una de ellas portará, los fonemas (VU, p. 192). Se configurará como la vía privilegiada de comunicación/interpretación, debido a la libertad y la posibilidad de desentenderse de las limitantes físicas, materiales o sociales, pero no es la única posible.

Efectivamente, la relación lenguaje-práctica entra en una relación de interpenetración en la que cada vez el primero tiende a dominar a la segunda, a pesar de que por más indirectamente que sea, lo que acontece en éste representa aquello que sucede en el terreno de la proyección/producción práctica, y a la inversa, en esta última dimensión, nada acontece sin necesariamente ser también una representación de lo que se juega en el lenguaje (*ibid.*, p. 194)<sup>91</sup>. De aquí que la lucha por el lenguaje, por los términos consumidos, y por el empleo de la comunicación sea igualmente necesaria que por la modificación de las relaciones productivas, pues de lo contrario no se deja de hablar el lenguaje de las mercancías, o, como dice el autor, no se deja de redundar en torno a la “la sobredeterminación abstracto-cuantitativa *cerrada* o introductora de la fatalidad capitalista que les adviene por los efectos del subcódigo mercantil-capitalista (el del proceso de valorización/destrucción del valor)” (Echeverría, 1978, p. 104).

De modo que, según Echeverría, en cualquier forma de reproducción social, se encontrará el conflicto fundamental entre “lo social como forma y lo natural como sustancia formada” (*ibid.*). A pesar de que la forma natural rige en lo social, lo social no se constituye como mera continuación suya, sino que crea y recrea permanentemente un orden autónomo a partir de ella. Es el proceso que Echeverría llamará *transnaturalización*, en el que una y otra vez, incesantemente, el ser humano construye formas de trascendencia de lo otro, a partir de una “negación determinada” de la naturaleza, se autofunda como algo transitorio, artificial, no-natural, en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, étnicos, territoriales, históricos. Es la capacidad humana de dar forma, figura y cualidad a su socialidad, al conjunto de sus relaciones sociales de convivencia en una tensión constante entre las formas humanas y las naturales, en las que las

---

<sup>90</sup> Demócrito, en el fragmento DK 68 B 142, concibe los nombres como “ἀγάλματα φωνήεντα”, “estampas sonoras”, “imágenes parlantes” o “imágenes sonoras”, con lo que se destacaba el acto material, concreto y particular con que determinadas comunidades humanas emprenden, cual artistas creadores, las representaciones convencionales de los nombres.

<sup>91</sup> “Incluso en el menos «discursivo» de los procesos de producción/consumo de cosas se encuentra una producción/consumo de significaciones; incluso la más sutil de las palabras poéticas deja traslucir el hecho de que es materia trabajada, objeto preparado por un humano para el disfrute de su comunidad” (DC, p. 76).

primeras de modo inacabado intentarán distanciarse y superar a las segundas. El acto de producción/consumo de la forma específica de la socialidad de un sujeto social constituirá una ruptura con el *continuum* entre lo meramente humano y lo natural, tan variado como posibilidades tiene el ser humano de refuncionalizar aquellos elementos de la forma natural que sean cualitativamente necesarios para su supervivencia. La historia de las múltiples formas de concreción de lo humano aparece así como “una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” (Marx, 2009 I, p. 21). No se trata aquí, dice Echeverría finalizando su estudio, de un supuesto modo paradisiaco de existencia humana, del que haya sido expulsada la sociedad para caer en el pecado original de la vida mercantil capitalista, o al que pretenda irremediablemente dirigirse, sino que, siendo por sí misma conflictiva, desgarrada, y encontrándose sujeta a los más variados designios humanos, esta forma natural de la reproducción social organizada por la humanidad a partir de las posibilidades abiertas por la modernidad podría significar la entrada del ser humano a un mundo social experimentado como su propio drama, no como ahora, que *post festum* ve como es arrasado por los designios de una entidad anónima que lo conduce torbellinamente a su destrucción “como una fatalidad”.

En la modernidad capitalista, el mundo de las mercancías y su automovimiento tienen clausurada la posibilidad de subcodificar de distintos modos el proceso de producción/consumo, el cual se encuentra raptado por la única lógica que lo atraviesa y determinada en todas las dimensiones: la lógica de la autovalorización del valor. La semioticidad humana se encuentra así orientada, dirigida, contradicha y enmarcada en un comportamiento que violenta la posibilidad cualitativa de dar forma al mundo, un “sinsentido” parasitario que intenta asfixiarla. Diría Echeverría que en la subcodificación del código impuesta por el capital la posibilidad humana de dar forma al mundo “está «en automático», en el grado mínimo de su cultivo” (DC, p. 167). Así, a pesar de que la modernidad despliega una crisis del cultivo de la identidad cerrada en sí misma, posibilitando la completa interpenetración de las diversas formas identitarias, permitiendo que por vez primera el invadirse unas a otras produjera un verdadero mestizaje cultural permanente, tan pronto como la posibilidad se encontró *in statu nascendi*, es captada por la traducción de todas las relaciones materiales de producción/consumo, subsumidas por el código uniformador, “coloreadas constitutivamente por su particularismo, al lenguaje incoloro y general de los intercambios por equi-valencia” (IM, p. 121).

## 4. Modernidad capitalista

*Determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la “modernidad” significaría exponer el infierno.*

W. Benjamin

### 4.1 Principales características de la modernidad capitalista

La modernidad capitalista se configurará en torno al hecho de que el proceso natural de reproducción social se encuentra sometido a un *telos* donde el valor, instalado como sujeto que se autoafirma, es el que impulsa la sintetización social como un proceso sometido a las leyes del productivismo, el crecimiento y la competencia. Como forma fetichista de la organización social, el valor constituye desde cualquier punto de vista una fractura con todas las formas sociales precedentes, pues no existe ninguna sociedad en la que una pura forma sin contenido sea la que se transforma en el modo impersonal de dominación social. El “hecho social total” que constituye la imposición social del valor, afectará todas las dimensiones sociales en las que el ser humano se desenvolverá. Conformado mediante prácticas sociales constituidas y estructuradas, a la vez que, con-formador estructurante de los quehaceres, cosmovisiones y disposiciones de los individuos, será una forma tanto de la subjetividad como de la objetividad social. Es decir, será el eje de relaciones y tramas humanas producidas y productoras, fundadas y fundadoras.

Se ha visto que el valor ignora el mundo cualitativo y lo reduce totalitariamente a un simple *quantum* de “gelatina” incesantemente ansiosa de incrementarse. Como lógica macro y micro social, parte de su dinámica de funcionamiento es eliminar todas las diferencias cualitativas, con lo que el mundo concreto pasa a jugar un papel subordinado con respecto al factor cuantitativo y abstracto. No obstante su desprecio al mundo real, necesitará permanentemente encarnarse y representarse en él para poder desarrollar su proceso de re-producción. Por ende, la dinámica esquizoide entre lo pseudoconcreto y lo concreto atraviesa todas las dimensiones humanas. Las diversas características que serán esbozadas a continuación, empiezan a aparecer de modo gradual en las distintas configuraciones que la modernidad capitalista se dará. Algunas aparecen desde su despliegue en el siglo XIII, otras empezarán a hacerse más evidentes siglos después. Sin embargo, se constituyen como un conjunto de características socio-históricas que definirán este universo social desde diversos estratos.



En este sentido, se propone analizar una serie de *síntomas* que ayudan a dar cuenta de la imposición fetichista de la abstracción real, de la irrupción en todos los aspectos sociales de esa relación sin contenido que empieza a dominar los destinos humanos. Desde la imposición generalizada del trabajo, la difusión del tiempo abstracto como el tiempo de la organización social y su experiencia como corriente continua, que genera la visión progresista del tiempo y la historia, el consumismo, el urbanicismo y la aparición del espacio abstracto, el despliegue de la forma-sujeto y sus correlativos humanismo e individualismo, el nacionalismo y la emergencia del Estado moderno, el economicismo, la *blanquitud* y el particular tipo de patriarcado, serán algunos de los aspectos desarrollados de modo paralelo como parte de un mismo proceso típico de la modernidad capitalista. Resulta problemático establecer una jerarquización sobre la mayor importancia de unos u otros, pues cada uno presenta un desarrollo relativamente independiente pero ligado a la lógica imperante. En todos estos aspectos, se considera la existencia de un vínculo patente.

**Trabajo:** La mercancía, esa forma social del producto de la que Marx partirá en todos sus trabajos de madurez, se caracteriza, como se ha visto, por la naturaleza bifacética del trabajo que le constituye, por presentarse cosificadamente como una forma objetivada y por poseer una estructura dual e inestable. En el centro de esta descripción, se encuentra la concepción de Marx de la especificidad del papel del trabajo en el capitalismo. Este constituye uno de los más polémicos planteos del pensamiento marxiano, incluso el punto donde resulta más clara la diferenciación entre el Marx esotérico y el exotérico<sup>92</sup>. Siguiendo el análisis de la mercancía previamente mostrado, habría que sostener que el trabajo constituye el núcleo fundamental de las relaciones

---

<sup>92</sup> Sobre el papel del trabajo, la parte exotérica de Marx aparece como dominante, pues parece estar inclinado hacia el lado de la metafísica de la Ilustración y la dinámica del movimiento obrero que vive en su época. Son largos sus pasajes en los que hace referencia al trabajo como una evidencia y una “necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo” con la naturaleza, como “eterna condición natural de la vida humana” (Marx, 2017 I, pp. 91 y 246). Sin embargo, ese otro Marx, más desconocido, también ha sostenido en otros lugares que el trabajo “es, por su propia esencia, la actividad no libre, inhumana, asocial, condicionada por la propiedad privada y generadora de la propiedad privada” (Marx, citado en Kurz, 2002, p. 142). Inclusive en los *Grundrisse*, parece dejar claro que el trabajo posee una validez históricamente específica, siendo una categoría “tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple” (Marx, 2009 I, pp. 24 ss.). En *El Capital III* lo tratará como “un mero espectro”, “que es nada más que una abstracción y que considerado de por sí no existe en absoluto [o si se quisiera significar con ello] la actividad productiva del hombre en general, merced a la cual él media el metabolismo con la naturaleza” (2017 III, p. 928). En 1845, criticando la consigna de Max Stirner de que el Estado descansa sobre el trabajo esclavo, por lo que hay que liberar al trabajo, señala que en el “Estado moderno, la dominación de la burguesía, descansa sobre la libertad del trabajo [...] El trabajo *es* libre en todos los países civilizados; no se trata de liberar al trabajo, sino de superarlo” (Marx y Engels, 2014, p. 175). A pesar de la ambigüedad a lo interno de su obra, lo que sí es inexistente en él es la loa y glorificación fetichista de las manos callosas y engrasadas o la exaltación de la ética protestante del trabajo creador de valor, tan común en gran parte del movimiento obrero y sindical. Kurz (*ibid.*, pp. 123-157) presenta una selección de textos en los que aparece este Marx crítico del trabajo.

sociales capitalistas. Por lo general, se ha concebido que trabajo es sinónimo de actividad humana o la acción de hacer cosas, constituyendo por ende la forma eterna de relacionamiento con la naturaleza y entre los humanos. Sin embargo, lo que modernamente se entiende por trabajo parece ser un atributo de este universo social y una función históricamente inédita de la actividad humana.

Una de las principales críticas lanzadas por Marx a Ricardo (Marx, 1980 II, pp. 144 ss.; 2016, pp. 45-46), resulta precisamente debido a que éste no captó la especificidad sociohistórica del valor y del trabajo que le constituye, transhistorizando esta peculiaridad a toda sociedad imaginable. El trabajo como función social que engloba las más dispares actividades humanas (desde hacer pan, manejar un avión hasta vigilar un supermercado) a la vez que excluye otras tantas (generalmente relacionado con el sector doméstico, que por ser excluido del trabajo no deja por eso de ser fundamental para la reproducción social, siendo “el lado oculto” del valor –Scholz–), no parece haber existido en otras sociedades, siendo más bien un fenómeno que habría resultado chocante para muchas de ellas. Diversos estudios han mostrado que esta función social de la actividad humana resulta característica de la modernidad capitalista, y que su instalación social no topó con poca resistencia por parte de los seres humanos. Finley destaca que “ni en griego ni en latín había una palabra para expresar la idea general de «trabajo» [*labor*], ni el concepto de trabajo «como una función social general». La naturaleza y las condiciones del trabajo en la antigüedad impidieron que se desarrollaran tales ideas generales, así como la idea de una clase trabajadora” (1986, p. 95). Asimismo, J. P. Vernant destaca de modo lúcido que, en el mundo antiguo,

Cada tarea se encuentra definida en función del producto que tiene como objeto fabricar: la zapatería en relación al calzado, la alfarería en relación al pote. En la perspectiva del productor el trabajo no se considera como expresión de un mismo esfuerzo humano creador de valor social. No se encuentra pues, en la Grecia antigua, una gran función humana, el trabajo, que abarque todos los oficios, sino una pluralidad de oficios diferentes, de los que cada uno constituye un tipo particular de acción que produce su propia obra [...] No aparece la idea de un proceso productivo de conjunto, cuya división permita obtener del trabajo humano en general una masa más grande de productos. Cada oficio constituye, por el contrario, un sistema cerrado, en el interior del cual todo está sometido solidariamente a la perfección del producto a fabricar [...] Si se sienten unidos en una sola ciudad, no es en función de su trabajo profesional, sino a pesar y fuera de él. El vínculo social se establece más allá del oficio [...] Al no ser comprendido en su unidad abstracta, el trabajo, bajo

forma de oficio, no se manifiesta todavía como cambio de actividad social, como función social de base (1973, pp. 275-276).

Por tanto, no es hasta la modernidad capitalista cuando esta función social de la actividad humana se generaliza y se torna preponderante, al punto de que los vínculos sociales se realizan ahora a través de esta forma abstracta por medio de la cual se adquieren los valores de uso producidos por otros. Se instala como una invisible e imperceptible, pero férrea y tenaz, moneda de cambio para participar del mundo de lo humano. El puro empleo de la “fuerza de trabajo”, medida en tiempo, independiente del contenido concreto, de la técnica empleada, de la materia sobre la que se ejerce, de las necesidades sociales y de las aspiraciones del ejecutor, se eleva a principio abstracto constitutivo del universo social, y como único modo de obtener los medios necesarios para sobrellevar la existencia (CV, p. 14). Sociedades previas al capitalismo establecían por diversos medios una necesidad concreta (por más absurda que parezca a nuestros ojos, como las magnánimas estructuras egipcias o mayas), tras lo cual desplegaban las actividades necesarias para llevarla a cabo, por lo que las actividades concretas se realizaban en un momento y lugar específico en tanto resultaban forzosas en la satisfacción de estas necesidades (aunque fuera el simple anhelo de inmortalidad del personaje en cuestión). Se buscaba el resultado, no la actividad como fin en sí mismo. Con el advenimiento de la modernidad capitalista, aparece la forma general-abstracta de transformar energía humana en dinero como meta autorreferencial de la sociedad. El sistema productor de mercancías, movido por el objetivo de transformar determinado *quantum* de tiempo en dinero, estableció al trabajo como esfera separada del resto de actividades, configurándose como el “modo de funcionamiento propiamente capitalista del proceso social de reproducción” (DCM, p. 64).

Siguiendo el argumento desarrollado en torno al valor de uso, habría que sostener que en este caso, el trabajo concreto no constituye el lado bueno o neutro que sería necesario rescatar de las garras del trabajo abstracto, sino que ambos son las dos caras de la misma abstracción social, de resultas, el trabajo concreto en realidad resulta pseudoconcreto como actividad separada y delimitada en el espacio y el tiempo, como un modo históricamente específico de mediación social abstracta, de tal modo que junto con el trabajo abstracto, el concreto debe ser superado en formas alternativas de sobrellevar la organización social. “El trabajo concreto no existe en esta sociedad más que como portador, como base del trabajo abstracto, y no como su contrario. El concepto de

«trabajo concreto» es igualmente una ficción; en realidad, no existe más que como una multitud de actividades concretas” (Jappe, 2016, p. 102). La noción de la centralidad del trabajo para la vida social, entonces, aparece circunscrita a la dinámica capitalista, no a toda la historia humana, siendo lo que caracteriza de modo fundamental y subyacentemente la realidad social de esta particular organización. El fetichismo y la inversión real parecen estar vinculados íntimamente con la naturaleza de este trabajo productor de mercancías: “algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, *invertida*, vale decir como una relación social de las cosas” (Marx, 2016, p. 17) (itálicas nuestras).

Esta misma cualidad impulsa a Marx a analizar la riqueza capitalista como una riqueza abstracta, ligada a este rol históricamente específico del trabajo. Más aún, podría decirse que es una pseudoriqueza, pues su producción realmente no enriquece a nadie, sino que se transforma en una suma de un “contenido absolutamente mezquino y abstracto” (Marx, 2011, p. 20) de una fantasmagoría social<sup>93</sup>. Debido a la transhistorización del trabajo y su función social, es común la concepción del valor como la forma eterna e insuperable de concebir la riqueza, obviando que es una forma de riqueza constituida por el puro gasto de tiempo de trabajo que es inherente al capitalismo y no a toda actividad humana en cuanto tal (Marx, 2017 I, pp. 94-95; 2009 II, p. 227). Muchas lecturas a la fecha abordan la categoría de valor de Marx como si fuera idéntica a las de Smith o Ricardo<sup>94</sup>, es decir, como una categoría metahistórica de la constitución de riqueza en todo tiempo y lugar. La consideración del trabajo como *fuerza* del valor ha hecho pensar a muchos eruditos lectores de Marx que en todo momento y época histórica esto ha sido y seguirá siendo así.

---

<sup>93</sup> Marx insistirá que el dinero como forma universal de la riqueza abstracta, es abiertamente opuesto al mundo cualitativo de la riqueza real o concreta. “El dinero es la abstracción pura de tal riqueza, y de ahí que sea una magnitud imaginaria tan fija donde la riqueza universal parece existir de manera totalmente material y tangible en cuanto tal, sólo tiene existencia en mi cabeza, en una fantasmagoría pura [...] Si quiero retenerlo, se esfuma insensiblemente, transformándose en un mero fantasma de la riqueza” (Marx, 2016, p. 248). El hecho de que esta abstracción se manifieste en un cuerpo-dinero en específico (oro, billete, etc.), es lo que produce la fetichización de que esa riqueza abstracta aparentemente pertenece a las propiedades materiales de ese cuerpo, cuando en realidad es una relación social que está allí representada y que resulta completamente indiferente a las propiedades de cualquier material que le sirva de sustrato para manifestarse.

<sup>94</sup> Dichas lecturas, frecuentes en el marxismo, resultan más cercanas a la economía política que a Marx, pues como bien ha destacado Rubin, “entre los científicos burgueses a menudo se encuentra la idea de que el rasgo característico de la obra de Marx, en comparación con los economistas clásicos, consiste en su reconocimiento del trabajo como la «fuente» o la «sustancia» del valor [...] el reconocimiento del trabajo como fuente del valor también puede encontrarse entre economistas que están interesados principalmente en los fenómenos cuantitativos relacionados con el valor. En particular, el reconocimiento del trabajo como fuente del valor puede también encontrarse en Smith y Ricardo.” (1979, p. 174). “Más que asumir y refinar la teoría del valor trabajo de Ricardo [sostiene Postone en la misma línea], Marx le critica por ubicar una noción indiferenciada del «trabajo» como fuente del valor sin haber examinado más a fondo la especificidad del trabajo productor de mercancías” (Postone, 2006, p. 104).

El trabajo abstracto como fuente y medida de valor posee en Marx una estricta cualidad temporal, generalmente obviada por los discursos transhistorizantes, lo que le da el carácter históricamente específico en el capitalismo, pues no cabe duda que para Marx lo fundamental de la sustancia formadora de valor, es su determinada cantidad de trabajo, ya que “sólo el tiempo de trabajo socialmente necesario, en efecto, cuenta como *creador de valor*” (Marx, 2017 I, p. 252): es decir, el valor es una forma abstracta-temporal de riqueza.<sup>95</sup>

Se pregunta el pensador de Tréveris: “¿Cómo agrega el obrero tiempo de trabajo, y por ende valor?” (*ibid.*, p. 263), a lo que responde aseverando que se crea valor no en cuanto la efectivización de un trabajo concreto (hilando, martillando, etc.), sino en cuanto “*trabajo social abstracto, en general*, y no agrega determinada magnitud de valor porque su trabajo posea un contenido útil particular, sino porque dura un tiempo determinado”. De donde descuelga que, “en su condición *general, abstracta*, como gasto de fuerza de trabajo humana, el trabajo del hilandero agrega nuevo valor a los valores del algodón y el huso” (*ibid.*, p. 264). La plusvalía, que bien podría llamarse con Debord “plusvalía temporal” (2012, §128), no es más que el tiempo de trabajo adicional que el trabajador regala al capitalista, pues este le retribuye el pago por la fuerza de trabajo gastada en un tiempo determinado, mientras la consume por mucho más tiempo que el pagado, teniendo enormes cantidades de tiempo gratis. “Genera *plusvalor*, que le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada. Llamo a esta parte de la jornada laboral *tiempo de plustrabajo*, y al trabajo gastado en él, *plustrabajo*” (Marx, 2017 I, p. 280).

De modo que, como se ha visto, si “para comprender el *valor en general* lo decisivo es concebirlo como mero *coágulo de tiempo de trabajo*, como nada más que trabajo objetivado, para comprender el *plusvalor* es necesario concebirlo como mero *coágulo de tiempo de plustrabajo*, como nada más que *plustrabajo objetivado*” (*ibid.*, pp. 280-281). No siempre la actividad humana ha desempeñado esta función de producir valor, sino que es una “relación de producción específicamente social, que pone en el trabajador la impronta de medio directo de valorización del

---

<sup>95</sup> Este marxismo transhistorizante concibe la categoría de “trabajo vivo” como un dato de la especie. Efectivamente hay momentos en los que Marx se encuentra inmerso en la visión positiva del trabajo y lo concibe de este modo, pero estos mismos pasajes no dejan duda de que lo fundamental de su punto de vista es la cualidad *temporal* del mismo, el “tiempo de trabajo vivo” (*lebendige Arbeitszeit*) como insiste, que de lleno es la *fuente*, la sustancia única, homogénea y abstracta que engloba las más diversas actividades humanas a través de un único principio constitutivo. “Lo que el *tiempo de trabajo vivo* produce de más no es reproducción, sino nueva creación, y precisamente nueva creación de valores, ya que se objetiva nuevo tiempo de trabajo en un valor de uso” (Marx, 2009 I, p. 305) (itálicas nuestras).

capital. De ahí que ser trabajador productivo no constituya ninguna dicha, sino una maldición” (*ibid.*, p. 590). Gran parte del marxismo tradicional ha declinado al prejuicio burgués de enaltecer el trabajo, exaltando por ende lo que a ojos de Marx constituye algo deleznable, ruin, considerando fetichistamente que una cualidad innata y loable de toda actividad humana “es la de suministrar un plusproducto” (*ibid.*, p. 596).

**Espacio abstracto:** La imposición de la abstracción social también tuvo un enorme impacto en la constitución y generalización de una de las dimensiones estrechamente ligadas al tiempo abstracto: el *espacio abstracto*. Es probable que antes del capitalismo no existan dos culturas que posean una experiencia y concepción del tiempo y el espacio similar. Las condiciones concretas y cualitativamente determinadas habían delineado las diversas concepciones del espacio y el tiempo que cada sociedad concebía adecuada a su existencia. Ya sea utilizando simbolismos (el objeto más alto que domina las construcciones menores), mediante divisiones arbitrarias basadas en mitos, valores o elementos de la vida cotidiana (espacio dividido en la Edad Media para representar los apóstoles, mandamientos o la trinidad), o empleando el cuerpo mismo (pies, codos, etc.), las medidas espaciales tomaban en la gran mayoría de casos referencias concretas. Inclusive en el oficio de la cartografía, muchos mapas fueron representados con figuras arbitrarias (como árboles, por ejemplo), para hacer notar alegóricamente nada más que el tamaño, lo verdaderamente importante a sus ojos, del continente terrestre o marino que se querían destacar.

Asimismo, antes del capitalismo, por lo general el espacio forma un sistema con relativa independencia respecto del tiempo, no se conciben como dos dimensiones estrictamente ligadas y co-dependientes. Es entre los siglos XIV y XVIII que en opinión de Mumford (1979, p. 36) “se produjo un cambio revolucionario en Europa occidental acerca del concepto del espacio”. Aparece, en su opinión, la *perspectiva*, que transformó la relación simbólica de los objetos en una relación cuantitativa del espacio. Es la irrupción de la abstracción real que ha convertido el espacio en una entidad objetiva, abstracta, homogénea, continua, numéricamente divisible, sumable, isótropa<sup>96</sup>. Según el historiador, “el movimiento se convirtió en una nueva fuente de valor: movimiento por

---

<sup>96</sup> Aquí nos distanciamos de algunos enfoques relacionados a Marx que también han analizado el impacto de la *perspectiva* en este contexto. Harvey, por ejemplo, concibe que la perspectiva en sí misma “tuvo implicaciones en todos los aspectos de la vida social y en todos los campos de la representación” (1990, p. 247). Sin embargo, consideramos que la fuerza social que allí está funcionando no puede ser reducida a una forma específica de representación, sino que ésta, inversamente, vendría siendo un resultado de relaciones sociales que ya están planificando y organizando diversos aspectos de la vida social, incluida la concepción del espacio y el tiempo.

sí mismo”. Mediante el empleo de la perspectiva para medir el espacio del cuadro, “se reforzó el tiempo medido del reloj. Dentro de esta red ideal de espacio y tiempo tienen lugar ahora todos los acontecimientos: y el hecho más satisfactorio dentro de este sistema fue el movimiento en línea recta, pues dicho movimiento se prestó para la representación precisa dentro del sistema espacial y temporal de coordenadas” (*ibid.*, p. 37). De este modo, ahora todo objeto debe ser representado espacio-temporalmente para ser comprendido a cabalidad. La indisolubilidad y centralidad del espacio y el tiempo empiezan a configurar todos los detalles de la existencia.

Debido a la necesidad de que un barco repleto de mercancías llegue a buen puerto, que el bombardeo dé en el blanco deseado, que las carreteras tomen la distancia más pequeña de punto a punto, se empieza a exigir cada vez con más urgencia la cuadriculación del espacio, “el espacio libre de la mercancía” (Debord, 2012, §166), matemáticamente demandado por ingenieros, mercaderes, constructores de naos, cambistas, entre otros. Es notable que, en relativamente poco tiempo, se pasara del empleo de mapas elaborados de forma alegórica e inexactos para exploraciones (como el de Hereford en 1314), a mapas perfectamente cuadriculados según líneas invisibles de latitud y longitud (como el de Andrea Bianco, 1436) que permitían exploraciones a lugares ignotos. Las abstracciones tiempo y espacio habían quedado firmemente ligadas como dos entidades posibles de medir, cuantificar y calcular, sin referir a cosa alguna concreta. Es más, ambas dimensiones empiezan a ser comprendidas como “formas puras de la intuición”, válidas universalmente, a-históricas e independientes de la cultura, y sociedad que les experimente. “El deseo de *emplear* el espacio y el tiempo se había desembarazado de obstáculos: y una vez coordinados con el movimiento, podían ser contraídos o dilatados: la conquista del tiempo y del espacio había empezado” (Mumford, *ibid.*, p. 38).<sup>97</sup>

Lefebvre, en uno de los mejores estudios en este sentido, ha demostrado pacientemente cómo esta particular concepción del espacio resulta ser en todo caso un producto social. A partir del despliegue de la modernidad capitalista, según constata Lefebvre, el espacio adquiere “una especie de realidad propia, de similar alcance y en el mismo proceso global que la mercancía, el dinero y el capital, aunque sea una realidad claramente distintiva” (2013, p. 86). Explícitamente,

---

<sup>97</sup> Resulta interesante notar, con Mumford y Koselleck, que no obstante este impulso inicial, para entonces el concepto exacto de *aceleración*, fundamental en la modernidad capitalista, no había sido concebido, viendo su formulación hasta el siglo XVII, cuando la penetración del dinero, la mercancía, el tiempo y espacio abstracto han invadido la sociedad y han tomado alto grado de independencia y naturalidad.

el filósofo observa la relación del apareamiento del espacio abstracto con el período histórico en el que se empieza a imponer socialmente el trabajo. “La actividad productiva (el trabajo) dejó de confundirse con la reproducción que perpetuaba la vida social; se independizó, pero para terminar convirtiéndose en presa de la abstracción: trabajo social abstracto, espacio abstracto” (*ibid.*, p. 107). Este espacio abstracto, “no teniendo nada de «sujeto», actúa sin embargo en calidad de tal desde el momento en que conduce y mantiene relaciones sociales específicas, disuelve algunas y aun se opone a otras” (*ibid.*, p. 109). Subsumido por la abstracción real, el espacio capitalista aparece ahora unificado, homogéneo.<sup>98</sup>

**Ciencia matematizada:** La cuantificación total del mundo se abrió paso con bastante violencia. En un proceso donde una abstracción fortalecía a la otra, en un encabalgamiento por tomar cada vez más aspectos de la vida humana, todas las esferas van siendo afectadas: el tiempo era dinero, el dinero brindaba mágicos poderes, por lo que exigía el comercio y la producción cada vez a más grande escala. “Con el tiempo –sostiene Mumford–, los hombres se encontraron más a gusto con las abstracciones que con las mercancías que representaban” y resultó paradójico que “en la medición del tiempo, en el comercio, en la lucha, los hombres contaron números, y finalmente, al extenderse la costumbre, sólo los números contaron” (1979, pp. 41 y 39). Cualquier tipo de riqueza

---

<sup>98</sup> Marx ha sostenido en los *Grundrisse* que en el capitalismo se da una tendencia a la “anulación del espacio por medio del tiempo” (2009 II, p. 31). Esta aseveración, entre otras, ha propiciado un interesante debate a lo interno de las lecturas de Marx, pues se le ha señalado una posible desestimación de la esfera espacial a favor de la temporal en la dinámica del capitalismo. Sin embargo, habría que destacar que esta afirmación de Marx responde más a la constatación del desarrollo sin precedente en los medios de transporte y comunicación que estaba experimentando, que a una posición central de su concepción teórico-filosófica. Inclusive, Koselleck ha notado que fue Heine, quien dando cuenta del efecto de los ferrocarriles en París en 1843 afirmó que “con el ferrocarril se le mata al espacio, y sólo nos quedará el tiempo. ¡Ojalá tuviéramos dinero suficiente para matar a éste también decorosamente!” (Heine, citado en Koselleck, 2007, p. 329). Lefebvre y Harvey (1990, pp. 201 ss.), han sido dos de los principales autores en destacar la importancia espacial para el capitalismo, al punto que, para el pensador francés, al inicio “era el espacio el que dominaba al tiempo” (2013, p. 315). En una sugestiva intervención, Fischbach (2012), teniendo presente que el valor es fundamentalmente una determinación temporal, se detiene a destacar todos los elementos presentes en Marx que mostrarían cómo la supuesta infravaloración del espacio, y la sobrevaloración del tiempo, son difíciles de sostener a lo interno de su planteamiento. La aseveración de la “anulación del espacio por medio del tiempo” debería ser considerada como parte del mismo proceso que provoca la “condensación del tiempo de trabajo” donde “los poros del tiempo (*Zeitporen*) se encojen por la compresión del trabajo” (Marx, 1988, p. 335). Al margen de entrar a profundizar el tema, el punto de vista defendido acá observaría ambas dimensiones, el espacio y el tiempo, igualmente afectadas por la abstracción real del capital, siendo ambas reorganizadas radicalmente para el objetivo de la reproducción del sujeto automático. En este sentido, el valor provocaría una especie de entrecruzamiento de ambas dimensiones, donde podría hablarse de una espacialización del tiempo y una temporalización del espacio, ambas respondiendo a la pretendida unificación abstracta y reduccionista que las promovió como dimensiones homogéneas de un absoluto y unificado continuo espacio-tiempo. La dimensión temporal de la riqueza efectivamente sigue siendo el motor, pero esto no implica que en términos reales el capital anule el espacio, más bien lo transforma en uno abstracto, homogéneo, idéntico, sin barreras de ningún tipo, que le permitan llevar a cabo su reproducción con la menor dificultad posible.



concreta se tornó superflua, pues la atención se ciñó en la representación cuantitativa y abstracta de símbolos consignados en libros de finanzas y posteriormente en pantallas de computadoras. El mero *quantum* ajeno a cualquier medida dimensional se establece como único fin.<sup>99</sup>

De este modo, las abstracciones del capitalismo penetran y transforman la ciencia moderna, reforzando en todos los puntos sus métodos típicos y sus modos de proceder. No resulta accidental que los creadores y bienhechores de la Royal Society fueran mercaderes de la ciudad. “El poder que era la ciencia y el poder que era el dinero eran, en fin de cuentas, la misma clase de poder: el poder de abstracción, de medida, de cuantificación” (*ibid.*). Para Marx, es el modo capitalista de producción “el primero en poner las ciencias naturales al servicio del proceso directo de producción, mientras, inversamente, el desarrollo de la producción provee la manera para la subsunción teórica de la naturaleza. La tarea de la ciencia se convierte en ser una manera para la producción de la riqueza, una manera de enriquecimiento”, sin embargo, está claro que “el capital no crea la ciencia, pero la explota, se la apropia para el proceso de producción”. Esto, en su opinión, ocurre debido a que la ciencia se “desarrolla como un poder autónomo” separado de las actividades concretas (Marx, 1994, pp. 32-33). “En cuanto las ciencias son usadas como medio de enriquecimiento por el capital, y de ese modo se convierten en un medio de enriquecimiento para quienes las desarrollan, los *hombres de ciencia* compiten entre sí para descubrir *aplicaciones prácticas* para su ciencia. La invención se convierte en un fin en sí mismo” (*ibid.*, p. 34).

La introducción del sistema métrico supuso así la sepultura de cualquier concepción del espacio que no fuese referido a la medida abstracta del metro, siendo este el equivalente a 1/10000000 de distancia entre el Polo Norte y el ecuador a lo largo de un meridiano que pasa por París, o, más recientemente, al recorrido de la luz en el vacío durante un intervalo de 1/299792458 de segundo<sup>100</sup>. La unificación abstracta se correspondió con la cosmovisión mecanicista de la física

---

<sup>99</sup> Es tal la violencia de esta abstracción motivada por el mero aumento tautológico de tiempo representado en mercancías, que por momentos esta realidad concibe que incluso la producción, su único sustento real, es “mal necesario para alcanzar el objetivo: hacer dinero”, por lo que, “a todas las naciones con modo de producción capitalista las asalta periódicamente el vértigo de querer hacer dinero sin la mediación del proceso de producción” (Marx, 2017 II, p. 74). En un acto suicida, sin poder parar el capital atenta contra su posibilidad de reproducirse, como se verá.

<sup>100</sup> “Lo abstracto ha invadido todas las artes, en particular la arquitectura de hoy” sentenciaban los situacionistas en su primer número de la mítica *Internationale Situationniste*. Asimismo, Kurz (2015, p. 98) ha puesto de manifiesto cómo la arquitectura basada en estas medidas abstractas tiende a descontextualizar y desgajar del entorno la obra en cuestión, por lo que no resulta extraño que las más de las veces las construcciones antiguas resulten más bellas y acogedores, debido a que sus medidas concretas (basadas en el cuerpo humano) y sus formas ajustadas al paisaje circundante no responden a una monótona medida abstracta. Quizá por eso, cada vez con más dramatismo, se tiende a construir lo

que empezaba a concebir el universo y la naturaleza como una gigantesca máquina completamente predecible (no por casualidad la alusión al Reloj Universal emerge en el pensamiento filosófico). El uso de la razón se afianzaba ya a un inflexible dispositivo de autocontrol de consistencia matemática, evitando los delirios especulativos que invadieron en más de una ocasión su empleo (esto explicaría cómo Newton, quien se desempeñó como director de la casa de la moneda inglesa, a pesar de dedicar más de tres cuartas partes de sus trabajos a esoterismo, sea considerado uno de los padres de la ciencia matematizada del universo), con lo que pululó, según Echeverría “una técnica que atiende así, de manera preferente o exclusiva, al funcionamiento empíricamente medible lo mismo de la naturaleza que del mundo social” (*QM*, pp. 8-9).<sup>101</sup>

Una civilización dominada por la cantidad cree que cualquier otro atributo del universo no es más que pura y simple ilusión o engaño de los sentidos. Todo lo no cuantificable queda fuera de la ciencia, por no ser susceptible de convertirse en número. La abstracción confirió poder, y como por lo general se tiende a confundir poder con verdad, se creyó que el esquema abstracto con el que se leía el mundo era la clave de la realidad. C. P. Ortlieb (2014) ha puesto de manifiesto el presupuesto de la incuestionada “ciencia auténtica”, aquella que, según Kant, sería tal en proporción a lo matematizada que se encuentra. Poniendo en entredicho la neutralidad, universalidad e incuestionabilidad de ciertas proposiciones obtenidas mediante supuestas observaciones y descripciones matemáticas precisas, Ortlieb muestra en su trabajo cómo los fundadores de la moderna ciencia matemática antes de deducir postulados a partir de evidencia y observación, se orientaron con modelos abstractos y definiciones puramente matemáticas que, una vez propuestas, intentaron ser demostradas mediante experimentos deliberados que se acercaran lo máximo posible a las condiciones ideales previamente construidas. El experimento, en este sentido, no se encontró en el origen de la investigación, como comúnmente se da a entender, sino al final, respondiendo a la intención demandada de las condiciones ideales formuladas, y buscando aislar lo máximo posible determinados factores individuales, para “recomponerlos a discreción y

---

mismo en todas partes, con ciudades en lugares remotamente distantes del planeta que apenas se distinguen por los letreros de sus calles y avenidas.

<sup>101</sup> No obstante esta aspiración a la clarividencia y control absoluto de su entorno, lo cierto es que según Marx, en una más de las múltiples paradojas de esta sociedad, a los individuos de este universo social matematizado las relaciones sociales “se les presentan como leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como ciega necesidad” (Marx, 2017 III, p. 944). Más aún, los elementos de su organización “asumen cada vez más la figura de una ley natural independiente de los productores, se tornan cada vez más incontrolables” (*ibid.*, p. 283).

“sintetizarlos en sistemas técnicos” (Ortlieb, 2014, p. 169). Así, entre observación y experimento aparece una gran brecha, por lo general no reconocida.

Resulta ilusoria la creencia de haber obtenido las concepciones y principios fundamentales de la ciencia moderna a partir de la experimentación y la observación, pues el mundo real aparece representado en ella como una hipóstasis de proposiciones matemáticas y geométricas basadas en conceptos abstractos como el tiempo (lineal y divisible), el espacio (homogéneo) y el movimiento (uniformemente rectilíneo) que la misma audacia ha introducido en su análisis y que se fundamentan y apoyan mutuamente, unos a otros, como parte de una gran unificación abstracta de la realidad, la cual no es posible de comprobación empírica alguna, sino que preceden al conocimiento científico mismo. Sohn-Rethel ha sostenido que “puede ser desconcertante que se nos diga que la noción de naturaleza como mundo físico, objetivo e independiente del ser humano surge de la producción de mercancías cuando alcanza su plena madurez con la economía monetaria”. No obstante, y a pesar de la inconciencia de tal cosa, “ello constituye una fiel descripción del modo en que esta concepción de la naturaleza se enraíza en la historia; surge cuando las relaciones sociales asumen el carácter impersonal y cosificado del intercambio de mercancías” (Sohn-Rethel, 2017, pp. 175-176). Como bien lo ha puesto de manifiesto Kant, de lo que se trata es de “buscar en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella” (*KrV*, B XIV).

El hecho de dar por válidos supuestos fundamentales no comprobables, haría difícil el convencimiento de la validez universal de esta forma de conocer a una cultura distinta a la fundada en los principios de la razón capitalista, la cual será señalada como “bárbara”, “atrasada” o “irracional”<sup>102</sup>. A pesar de que este modo de conocer ha tenido éxitos innegables, argumento generalmente empleado por sus defensores, de este éxito no se sigue forzosamente una incuestionada superioridad por sobre otras formas de conocer, consideradas inferiores o del todo inválidas<sup>103</sup>. Asimismo, la imposición universal de este pensamiento, ligado directamente con la

---

<sup>102</sup> En uno de los tantos momentos autocríticos de la modernidad capitalista, ha sostenido M. Montaigne, casi en una anticipación crítica al argumento kantiano, que “podemos llamarlos bárbaros con respecto a *nuestras reglas de la razón*” (citado en Dussel, 2007, p. 196). Estas “reglas de la razón” actuarán siempre, mediante diversos tipos de argumentación y tácticas encubridoras, como justificantes tautológicas y autorreferenciales del modelo que se intenta imponer.

<sup>103</sup> A pesar de ser uno de los proyectos más exitosos de la historia humana, es, con mucho, asimismo uno de los más catastróficos. Éxito y catástrofe quedan indisolublemente ligados en esta tentativa occidental capitalista de dominio de lo otro. De modo que, para sus defensores irrestrictos, debería ponerse en remojo el hecho de que el mayor de los éxitos puede tener el mayor potencial destructivo de la historia.

imposición universal de la sociedad de la mercancía, tampoco debería ser idílicamente vista, pues los medios de esta extensión casi planetaria han sido cualquier cosa menos apacibles o serenos. La difusión de esta forma de pensar y conocer resulta enteramente válida y asequible, en opinión de Ortlieb, con la difusión de la forma-sujeto: una identidad capaz de constituir los objetos de la experiencia como objetos idénticos; un Yo invariable constituido socialmente. El experimento y la ciencia matematizable supone un sujeto que ha eliminado sus sentimientos, emociones, vivencias, angustias, es decir, “la eliminación de su corporeidad”.

“La ilusión que hace aparecer la regularidad producida por el experimento como si fuese una propiedad de la naturaleza, es la misma ilusión por la cual el ciego proceso social de la sociedad mercantil se les presenta a los hombres como un proceso regido por leyes, exterior a ellos mismos”, cuando, como se sabe, “son ellos mismos quienes lo constituyen a través de su actuación como sujetos burgueses” (Ortlieb, *ibid.*, p. 179). El actor consciente actúa inconscientemente, sin ser consciente de su forma, con el imperativo de descualificar el mundo para poder hacer conocimiento de verdad, abiertamente despreocupado de lo cualitativo, reproduce la dinámica descualificadora típica del valor. Ha proclamado la universalidad de esa forma de conocimiento históricamente acotada y limitada como la única forma posible, del mismo modo que lo ha hecho con las demás áreas del quehacer humano, dotándolos de un escudo de eternidad y metahistoricidad que les impediría ser puestas en cuestión; esta supuesta universalidad independiente del tiempo y el lugar es un procedimiento que, como se ha insistido, resulta peculiar al autómeta.

**Humanismo/sujeto/narcisismo:** Este racionalismo, ejemplificado con el nada metafórico triunfo de las luces sobre la oscuridad (téngase presente que las posteriores campañas de alumbrado con gas permitieron el *continuum* buscado por el indetenible impulso del capital, la totalización de la luz que permitió el *perpetuum mobile*) implicó “la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad de raciocinio y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo” (DC, p. 226)<sup>104</sup>. El éxito económico

---

<sup>104</sup> “Como *capital* –y en cuanto tal el autómeta posee en el capitalista conciencia y voluntad– está animado pues por la tendencia a constreñir a la mínima resistencia las barreras naturales humanas, renuentes pero elásticas” (Marx, 2017 I, pp. 481-482). El trabajo nocturno es raramente visto en sociedades previas a la capitalista. Sin embargo, en su ímpetu, la desmesura del capital no permite ningún tipo de poro en la valorización, a los que inmediatamente tiende a “taponar”, por lo que las horas de oscuridad y por ende pasivas, debían ser incluidas a su dinámica. El día y la noche debían servir a la producción, transporte y consumo de mercancías. La modernidad capitalista resulta ser la época de la iluminación total, del no descanso, de los despertadores y del no sueño. A este respecto, resulta revelador el estudio de J. Crary 24/7. *El capitalismo al asalto del sueño* (2015).

que supuso al *animal rationale* la implementación de su astucia, “tanto en la competencia mercantil como en la lucha contra la «Naturaleza», confirma al «hombre nuevo» en su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a consolidarse y substancializarse en calidad de subjetividad pura” (*ibid.*, p. 227). En este marco, aparece el *humanismo* como producto de la “técnica exigida por el productivismo abstracto y en el cultivo de su quintaesencia: la ciencia como investigación, esto es, como descubrimiento, conquista y ocupación de lo otro por la imaginación cuantificante” (*MdB*, p. 105). Para Echeverría, este fenómeno aparece como respuesta al hecho de que la sociedad se encuentra dominada realmente por la forma objetivada del trabajo, el capital, que imposibilita el ejercicio de la facultad política del ser humano, quien va a remolque de los imperativos del sujeto automático. Como personificador del capital, el ser humano de la modernidad capitalista asume la *hybris*, la desmesura inherente a esta fuerza soberbia, y adjudica a lo otro el mero estatuto de objeto puro, sin iniciativa ni decisión.

Este “imperialismo humanista” o “antropolatría” es producto de la concepción de la naturaleza como pura exterioridad, predispuesta para que el ser humano, convertido en principio de la realidad y en centro del cosmos aparezca como el “amo y señor” de una *fysis* convertida en *natura*. Este antropomorfismo aniquilador de mundo resulta inherente al tipo de subjetividad característica del capitalismo: la *subjetividad fetichista-narcisista*. Recientemente ha aparecido un profuso estudio de Jappe (2019) fundamental en este sentido. Al analizar la configuración típica de la subjetividad en el capitalismo, revela cómo el *sujeto* tal y como se entiende por lo común, no constituye una constante antropológica, sino más bien una figura histórica particular relacionada al apareamiento de la abstracción trabajo y a la difusión de la mercancía. Ligada a la lógica progresista que concibe toda la historia anterior como una constante ascensión desde formas inferiores a otras más elevadas y excelsas, aparece la construcción fetichista de la forma sujeto. Por lo general, cuando se habla de “sujeto” se da por supuesto que siempre y en cualquier tipo de sociedad es necesario que exista una figura humana portadora y sustrato de la conciencia y la acción, pero tal definición genérica peca de no explicar en última instancia nada.

De igual modo que se identifica impulsivamente el “trabajo” con toda forma posible de sobrellevar el metabolismo con la naturaleza, se concibe la forma-sujeto como la única manera de concebir al ser humano o al individuo. Sin embargo, el parangón entre el sujeto y el trabajo no es fortuito ni inocente, ambos responden al mismo fenómeno de eliminación de todas las

particularidades que constituyen la amalgama concreta de la existencia humana, la instalación de la indiferencia estructural con respecto a cualquier tipo de contenido concreto. Lo que comúnmente se llama “sujeto”, en opinión de Jappe, constituye una construcción cultural surgida hace no mucho tiempo. La completa separación entre el sujeto (del conocimiento, de la voluntad, de la acción) y el objeto, “no es algo evidente ni existía antes del nacimiento de la forma-sujeto moderna, que ha establecido una oposición absoluta entre los dos” (Jappe, 2019, p. 33). La forma-sujeto implica que el actor es siempre idéntico a sí mismo, completamente autónomo y exterior al contexto social, de modo llamativamente similar al valor que se valoriza, al trabajo, y demás abstracciones sociales.

La forma-sujeto se fundamenta en una tajante escisión y eliminación de la multiplicidad del mundo, degradándolo a mero material pasivo predispuesto para su acción. De modo que, la difusión de esta forma en la modernidad capitalista no es más que la encarnación en el ser humano de los imperativos del valor, quedando reducido a mero representante de los dictados de aquel. Sin embargo, en esta escisión no aparecen involucrados simplemente el ser humano y lo otro como meras partes antípodas, como a menudo se pretende, sino que el asunto resulta más radical, tal y como sugiere Jappe (*ibid.*, p. 48), pues en realidad lo que se impone es “el espíritu descarnado”<sup>105</sup> de todo rasgo concreto y material, por lo que todo el mundo, inclusive el ser humano mismo, su propio cuerpo, resulta prescindible y eliminable, susceptible de ser aniquilado.

---

<sup>105</sup> No resulta casual que, precisamente a partir de la imposición social generalizada del “dinero como dinero” y su utilización en todos los actos de la vida cotidiana, aparezca como tema central del pensamiento la forma-sujeto, en pensadores que desde Francisco Suárez, y popularmente desde Descartes, han tenido por centro de sus reflexiones a esta “forma descarnada” y aparentemente inofensiva. No es producto de la secularización como se empieza a difundir esta sujetidad narcisista a la que el mundo le es indiferente, pues el reencantamiento del mundo relacionado al fetichismo mercantil resulta aún más mistificante que todas las épocas anteriores. Es precisamente con la enorme *reductio ad unum* efectuada por el valor, el trabajo, el dinero y la mercancía, que la separación entre *res cogitans* y *res extensa*, sujeto-objeto, alma-cuerpo, aparece clara y distintamente como núcleo y problema central en la filosofía. Nuevamente se tiene en mente el extraordinario trabajo de Jappe (2019), que estudia de modo detallado cómo empieza a manifestarse este fenómeno en pensadores como Descartes, Hobbes, Kant, Sade, entre otros. No resultó posible a la hora de realizar esta investigación el acceso a un libro que ha propuesto de modo innovador una lectura de la relación dinero-sujeto en la modernidad. *La medida del dinero. Sobre la génesis del pensamiento moderno* (2004) de Eske Bockelmann ha significado una clarificación importante sobre la influencia que ejerció el hecho de que la abstracción del dinero se volvió autónoma y que una forma sin contenido funcionara como variable independiente a la cual todas las cosas, inclusive el ritmo musical, debían referenciarse. En la raíz de la revolución científica, según el autor, está el hecho de que las cosas ya no existen por sí mismas debido a sus cualidades inherentes y específicas, sino que son meramente funciones o variables dependientes de un algo global. El movimiento puro sin un objeto particular, así como la forma puramente relacional, desprovista de cualquier contenido sustancial, se torna preponderante en la vida cotidiana, la percepción del mundo, la ciencia, y demás dimensiones humanas.

La amenaza omnipresente en que está uno, en tanto que se es sujeto de creación y goce o «fuerza de trabajo y disfrute», de ser convertido en otro-enemigo, objeto «justificado» del uso coercitivo de la fuerza, pero no por parte de los otros, desde fuera, como sucede en situaciones pre-modernas, sino por parte de uno mismo –como propietario de mercancía que interioriza el interés del mercado–, esto es lo que da su consistencia específica a la violencia moderna. Es una cadena o una red, todo un tejido de situaciones de violencia virtual que gravita por dentro y recorre el conjunto del cuerpo social imponiendo en la vida cotidiana una ascesis productivista, un *ethos* característico (VU, p. 115).

La violencia ejercida en otros tiempos desde el exterior empieza ahora a interiorizarse en una férrea autodisciplina fanática al servicio del capital. Los medios coercitivos de antaño ahora se ejercen de modo inconsciente en los actos cotidianos, en la mayoría de sus acciones, en la competencia permanente de unos contra otros, pues a pesar de que los sujetos personificadores de las mercancías creen actuar con autonomía y libertad en busca de sus intereses, no hacen más que sacrificios al culto del fetiche mercantil. En una sociedad en la que domina el fetichismo de la mercancía, siguiendo el argumento del Marx esotérico, no puede haber un verdadero sujeto humano: es el valor, en sus metamorfosis (mercancía y dinero), el que constituye el verdadero sujeto, mientras que los “sujetos” humanos no hacen más que simbolizar sus impulsos, convirtiéndose en ejecutores y “funcionarios” de ese “monstruo animado”. Conque, como bien destaca Echeverría, “el sujeto nefasto de la modernidad, al que tanto criticaron gentes como Foucault, por ejemplo, el sujeto devorador y destructor de la naturaleza, aniquilador de sí mismo, ese sujeto no es el sujeto humano sin más, sino el sujeto humano en tanto que enajenado bajo la forma de «valor que se autovaloriza», es decir, bajo la forma del capital” (2011a, p. 87).

“El ser humano de la modernidad capitalista se encuentra sometido –esclavizado, diría Marx– bajo una versión metamorfoseada de sí mismo en la que él mismo ha pasado a existir, pero sólo en tanto que valor económico que se autovaloriza”, en ese sentido, “se enajena como valor mercantil capitalista y se esclaviza bajo esa metamorfosis sustitutiva de sí mismo en la que se ha autoendiosado como sujeto absoluto y cuya voluntad incuestionable obedece religiosamente” (QM, p. 29). El endiosamiento del ser humano como amo del mundo, típico de la modernidad capitalista, paradójicamente no es más que el seguimiento de los “imperativos categóricos” del capital. La antropomorfización real del valor se apropia de la voluntad del ser humano, se encarna en ella y la subordina a su dinámica ciega, constituyéndose en un efectivo “sujeto autónomo” del

dominio humano. Tornado en poder autonomizado, el capital pone en práctica todas las cualidades de un dios: se presenta a sí mismo como eterno, con la facultad de crear de la nada, omniabarcante, fuente de belleza, libertad: realmente el dios secularizado de la modernidad, o “la cualidad oculta de los escolásticos” (Marx, 2017 III, p. 455).

**Individualismo:** Solamente donde rige la producción generalizada de mercancías, “centrada en torno a un sujeto absolutamente creador –el valor que crea *ex nihilo* más valor, el capital o dinero que se autoincrementa milagrosamente–”, solamente en este contexto, el mundo natural y humano queda subordinado a “una sujetividad fundamental, la del Hombre abstracto que produce y reproduce el valor económico. Ser creador consiste en poner valor; todo lo demás es secundario” (VU, p. 69-70). El proceso de socialización generado por estas formas históricamente específicas de mediación social no puede acabar más que en un completo atomismo y solipsismo social. El *individualismo* aparece así como “la versión que el «humanismo» adopta en el proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como personas o miembros identificables dentro del género humano” (DC, p. 230). Este atomismo social es generalmente supuesto como un dato de la experiencia humana, y prácticamente todos los pensadores de la modernidad partirá de él o le tomarán como postulado. Sin embargo, el aislamiento y monadización social no son más que productos de la forma de socialización mediada por el dinero.

Marx destaca en las *Formen*, que el ser humano “sólo se aísla a través del proceso histórico”, momento en el que “la cosa, que se le *contrapone*, ha devenido la *verdadera entidad comunitaria*, a la que él trata de devorar y por la cual es devorado” (2009 I, p. 457). El centro de sintetización social devenido en mero mecanismo abstracto y anónimo, relaciona cada átomo en tanto productor/consumidor de mercancías en medio de una masa anónima y carente de unidad cualitativa. Es un fenómeno central de la modernidad capitalista, “que se encuentra siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad” (QM, p. 11). El *homo œconomicus*, incapaz de cualquier acto que no forme parte, directa o indirectamente, de un cálculo con vistas a maximizar sus beneficios, aparece como portador de una mezcla explosiva de autodestructividad y pérdida de límites.



En una sociedad en la que la mayoría de individuos no son más que personificadores de tiempo de trabajo (valor líquido) en busca de que los personificadores de capital (valor sólido)<sup>106</sup> les permitan ejercer la mayor cualidad del sujeto moderno, trabajar, siendo este acto el que decide la vida o muerte de todos y cada uno de sus miembros, se desencadena una verdadera guerra por servirle al capital, una verdadera guerra por ocupar los cada vez más pocos puestos de trabajo<sup>107</sup>. La descripción del *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre) es real y efectivamente la condición esencial que enfrenta el ser humano en la sociedad capitalista. No cabe duda que una sociedad en la que el automovimiento del valor constituye el vínculo social, es una sociedad esencialmente a-social. La difusión del dinero significó la destrucción y disolución de muchas comunidades antiguas, a la vez que la instauración dictatorial de su dinámica se impuso como única comunidad permitida, comunidad abstracta y exterior que desaparece las cualidades específicas de sus miembros. Realmente en la modernidad capitalista *There is no such thing as society*, y prevalece una generalizada relación de ajenidad de todos los miembros entre sí, donde la red de intercambios constituye el único nexo real.

El dinero es inmediatamente la *comunidad*, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado (Marx, 2009 I, p. 161).

**Nación/Estado:** Naturalmente, a pesar de que “en la producción de valor, muchos nunca equivalen más que a *muchos individuos*” (Marx 2017 I, p. 395), el individuo singular de la modernidad capitalista, desprovisto de cualquier identidad arcaica o tradicional y unido sólo *a posteriori* mediante la abstracción dinero y el mercado anónimo, se encuentra azotado constantemente por la

---

<sup>106</sup> Los dos personificadores de los estados de agregación del valor (el trabajador y el capitalista) se comportan a los ojos de Marx “como personas sociales en abstracto que sólo representan, una para la otra, el valor en cuanto tal. El dinero se ha convertido en el único *nexus rerum* [nexo de las cosas] entre ellos, en dinero *sans phrase* [sin rodeos]” (Marx, 2016, p. 187).

<sup>107</sup> Según Echeverría, “para el sujeto social, reproducir su riqueza de modo capitalista implica reproducirse a sí mismo de manera autodestructiva; realizarse como siendo en parte, en cierta medida, excedentario, superfluo y destinado, por tanto, en principio, a ser aniquilado, eliminado, privado de la existencia” (DCM, p. 287). Efectivamente, es “la condena de una parte del cuerpo social al *status* de excedente, prescindible y por tanto eliminable. Esboza la imagen de la vida económica regida por la reproducción del capital como la de un organismo poseído por una folia indetenible de violencia autoagresiva” (IM, p. 152). “Justamente el contrato de compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo –acto paradigmático, cuyo sentido se repite por todas partes en el gran edificio de la intersubjetividad moderna– el dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador «se salva y se condena»” (*ibid.*, p. 184). Como tal, como tiempo personificado buscando ser útil a alguien, “el ser humano no *es* su cuerpo, sino que *tiene* un cuerpo” (*ibid.*).

necesidad de buscar una configuración concreta para poner en movimiento su socialidad abstracta, una pseudo convivencia con los demás miembros de su entorno. “Pese al carácter abstracto de su constitución, no puede renunciar a un trato con los otros” (VS, p. 32). La nación moderna es, en opinión de Echeverría, la entidad imaginaria que aparece para paliar la necesidad de encarnación del valor en una entidad concreta, presente en el conjunto real de propietarios privados que rodean a una empresa conjunta de acumulación de capital, donde los individuos se encuentran reunidos allí exclusivamente “en cuanto que separados”. El individualismo moderno tiene como contraparte complementaria al nacionalismo moderno. “La necesidad social de colmar la segunda ausencia divina, de poner algo en el lugar de la comunidad destruida o de la *ecclesia* perdida, se satisface en la modernidad capitalista mediante una re-sintetización puramente funcional de la identidad comunitaria y de la singularidad cualitativa del mundo de la vida en la figura del estado nacional” (MdB, p. 154).<sup>108</sup>

Solamente en tanto la comunidad o “nación natural”<sup>109</sup> ha sido metamorfoseada en nación-Estatal, el capital se confunde con ella y ejerce realmente la acción de subsumirla, al punto de que esta comunidad cree que esta figura cosificada es creación suya, cuando en realidad “no hace sin embargo otra cosa que servir al impulso anónimo e irracional del Estado capitalista, necesitado de un rostro y un sentido en apariencia humanos para funcionar adecuadamente” (VS, p. 148). La comunidad trocada en nación del Estado resulta así conformada por la “acción del fetiche moderno, la mercancía-capital, constituido concretamente como empresa estatal, sobre la sustancia de la

---

<sup>108</sup> Contra Heidegger y su observación de la pérdida de comunidad como un dato ontológico y transhistórico del ser humano, Echeverría sostendrá que este constituye un rasgo típico de la modernidad capitalista, con la experiencia de la abolición de la socialidad comunitaria que resulta sustituida por la socialidad mercantil. En opinión del pensador latinoamericano, resulta inherente a este universo social el desarraigo, “la pérdida de comunidad, de la que habla Heidegger, el hecho de que los individuos singulares sean puestos en el desamparo, a la intemperie; de que se encuentren desprotegidos, faltos de un cuerpo social, un lugar y un mito compartidos, que los ubiquen con un sentido ante el enigma de la existencia” (VS, p. 31; DC, p. 234). Esta experiencia del desarraigo, típica de la destrucción orgiástica de todas las formas de vida no útiles al valor, es uno de los síntomas fundamentales del fracaso del capitalismo, al desperdiciar la oportunidad de una verdadera “revolución de la identidad” y una concreción de identidades posibilitada por el despliegue de la modernidad.

<sup>109</sup> Sin caer en un esencialismo, Echeverría hablará en algunas ocasiones de “sustancia de la nación” o “nación natural”, no con el afán de proponer una especie de “verdadera” comunidad humana que aparece como parámetro y objetivo a retornar, sino más bien, en el mismo sentido que la *forma natural*, como una forma históricamente específica, pero cualitativa y concretamente establecida por la actividad humana, de su autoproducción y autocreación en el tiempo. Marx hablará en el mismo sentido de “entidad comunitaria de origen natural”. Sería “un ente subjetivo-objetivo, dotado de una identidad histórico-cultural particular, que se encuentra en proceso de autorrealización”, la “realización del código cultural histórico concreto mediante el cual trabaja y disfruta en la rutina y en la fiesta de su tiempo cotidiano” una determinada población (DCM, pp. 266 y 306). Un tratamiento detallado del tema puede encontrarse en el excelente ensayo “El problema de la nación desde la «crítica de la economía política»” (*ibid.*, pp. 247-283).

nación. Es, pues, una representación caricaturesca de la sustancia de la nación” (*DCM*, p. 269). Los Estados modernos aparecen como los grandes traductores de la voluntad abstracta del capital en una multiplicidad de empresas concretas de lucro colectivo, como la entidad en la que “encarna o toma cuerpo concreto el sujeto abstracto”, en el que “como cooperación de todo un conglomerado de propietarios privados de «personificaciones» de intereses mercantiles, el desarrollo de la «vida» del fetiche capitalista adquiere la presencia real de una empresa histórica” (*ibid.*, pp. 263-264). Constituye una empresa histórica cuyo objetivo es impulsar el desarrollo de un conjunto específico de mercancía-capital. Sin embargo, para llevar a cabo tal fin, su función se complejiza

porque la finalidad que persigue no es puramente abstracta, la acumulación del capital, sino concreta y abstracta a un tiempo: su finalidad es el perfeccionamiento de una totalidad histórico-geográfica de objetos concretos, el patrimonio de la Nación, pero en tanto que esta totalidad es riqueza de forma natural (la de valor de uso producido) deformada, refuncionalizada por el hecho de ser el soporte –necesario pero oprimido– que sostiene la expansión de un particular conjunto de capitales o la marcha de un cierto cúmulo de valor que se valoriza (*ibid.*, p. 304).

Como simulacro de comunidad humana, el Estado-nación moderno otorgará abstractamente una identidad como “personificación” del valor, con distintos “grados de pureza” en referencia al papel que se ejerce en las dos situaciones sociales generadas por la repartición de roles en cuanto custodios o productores de las mercancías<sup>110</sup>. Asimismo, en lo concreto, en la medida en que incluye determinado conjunto histórico-geográfico y étnico de la sociedad mundial, adjudica a todos los individuos miembros de ese Estado, al margen de la definición del nivel abstracto, un cierto nivel de identidad social que los diferencia como unidad particular de producción de mercancías<sup>111</sup>. De modo que la existencia de la entidad nacional estaría impulsada por dos sentidos o modos de funcionamiento: *uno* como conjunto de productores/consumidores privados comprometidos con la empresa de mantener el Estado capaz de seguirles garantizando

---

<sup>110</sup> “Las máscaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente” (Marx, 2017 I, p. 138).

<sup>111</sup> “El miembro típico de la comunidad llamada «nación» sólo existe en el plano de lo imaginario: los muchos tipos de alemanes, de italianos o de franceses, están obligados a volverse irreales para convertirse en el alemán, el italiano o el francés” (*VS*, p. 183). Este movimiento de tipificación, homologación y uniformidad es producido mediante el empleo del dispositivo normador o subcodificador por parte de cierto discurso espontáneo sobre lo social, que reduce las innumerables figuras concretas de lo humano que coinciden en el mundo de las mercancías. “Se trata de un dispositivo que es capaz de reducir las formas de comportamiento más contrapuestas e incompatibles entre sí de las distintas comunidades humanas en el trabajo y el disfrute a un denominador común que las convierte inmediatamente en simples versiones opuestas pero no excluyentes de lo mismo: «lo humano en general»” (*IM*, p. 65).

valorizar el capital o vender su tiempo de vida y *dos*, como conjunto de productores/consumidores del mundo de un determinado ente histórico-cultural concreto (*ibid.*, p. 246). Resulta del doble movimiento en el que esta entidad abstracta “tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado” (Marx y Engels, 2014, p. 30).

***Blanquitud/Patriarcado***: Esta entidad imaginaria debe forjar y descubrir cómo movilizar más seres humanos mediante algún principio práctico capaz de brindar la unidad requerida por todas las comunidades, aldeas y familias que fueron barridas de sus idiomas, culturas y sociabilidades, y que ahora abstractamente deben amalgamarse por algún denominador común, por más ínfimo o superficial que sea. Según Echeverría, en un primerísimo “grado cero” de identidad, la modernidad capitalista realmente existente requirió un tipo de comportamiento capaz de adecuarse a las exigencias del sujeto automático. Este “grado cero” inestable sede su lugar rápidamente a un “grado primero” de concreción identitaria: el grado de identidad correspondiente a lo nacional. Identificadas con la realización de un proyecto histórico estatal, de una empresa compartida de acumulación de capital, la constitución fundante, primera y ejemplar de la vida económica moderna capitalista “fue de corte capitalista-puritano, y tuvo lugar casualmente, como vida concreta de una entidad política estatal, sobre la base humana de las poblaciones racial e identitariamente «blancas» del noroeste europeo” (*MB*, p. 60). En adelante, para Echeverría, la identidad de la nacionalidad moderna de los variados Estados modernos capitalistas no puede dejar de incluir como rasgo esencial y distintivo suyo, inclusive siendo una nación no-blanca (tropical, por ejemplo), un rasgo fundamental que llamará *blanquitud*.

Este hecho arbitrario y casual hizo que la apariencia “blanca” de esas poblaciones fuese asimilada a esa visibilidad imprescindible de la “santidad secular” del nuevo tipo de ser humano, que se confundiera con ella. “La productividad del trabajo como síntoma de la santidad moderna y como «manifestación» del «destino» profundo de la afirmación nacional pasó a incluir, como acompañante indispensable, a la blancura racial y «cultural» de las masas trabajadoras” (*ibid.*, p. 60). De modo que, la autorrepresión productivista ligada a la blancura, fundamental para el funcionamiento de la producción de mercancías, va configurándose paulatinamente de casualidad a necesidad co-determinante de la identidad civilizatoria moderna de ser humano. Sin embargo, en este tránsito subrepticio, “la condición de *blancura* para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de *blanquitud*, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden

identitario que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella” (*ibid.*, pp. 61-62).

Los rasgos biológicos de la blancura racial resultaron condición necesaria pero insuficiente para participar de este grado abstracto de identidad humana. La *blanquitud*, así, sería “la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (*ibid.* p. 62). Lo anterior permitiría ver, contra la tesis weberiana, que la capacidad para responder a la solicitud y demanda ética del capital, no posee un fundamento étnico o racial *per se*, sino que responde a la identidad civilizatoria contingentemente más funcional con el “espíritu del capitalismo”. Esto permitiría informar, en opinión del autor, de las constantes paradojas donde naciones o individuos “de color” puedan ser perfectamente incluidos en la dinámica del capital, así como naciones o individuos “blancos” puedan ser rechazados y excluidos a pesar de la implacable blancura racial. El racismo identitario de la modernidad capitalista resulta “promotor de la *blanquitud* civilizatoria, que no de la *blancura* étnica –es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionadamente) un buen número de rasgos raciales y «culturales» *alien*, «ajenos» o «extranjeros»–” (*ibid.*, p. 63), a condición de que las distintas configuraciones de la forma natural sean cercenadas a favor de la dinámica del valor, siendo, por tanto, un racismo mucho más elaborado que el de tipo étnico, pues centra su atención en rasgos más sutiles que el mero color de piel; en manifestaciones que de alguna manera señalen y sonrían al capital con un buen comportamiento capaz respetar su reproducción, que esté dispuesto a sacrificar todo lo necesario para satisfacer al Moloch autómatas; que interiorice, en suma, el *ethos* capitalista.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> En la misma línea que lo planteado por Echeverría, Scholz (2019) ha venido sosteniendo que otro de los rasgos identitarios civilizatorios relacionados con la modernidad capitalista es lo “masculino”. El valor, en un “grado primario” de concreción de su identidad, ha establecido como rasgos deseables la dureza con uno mismo, la autorrepresión, la determinación, la razón, el cálculo, el contrato, la disposición, y como rasgos excluidos de esta identidad, y hasta contraproducentes, la dulzura, emoción, sentimientos, comprensión, don, gratuidad, proyectados por esta lógica como rasgos “femeninos”. Esto no quiere decir en modo alguno que las mujeres efectivamente “por naturaleza” sean así, sino que todo lo que queda excluido de la lógica del valor es proyectado sobre la “feminidad”. Al igual que la *blanquitud*, a las mujeres y hombres les está permitido, cada vez con mayor margen, desempeñarse en el “otro campo”, pero siempre mostrando un buen comportamiento y sonriendo a los valores dominantes de dicha esfera. Pueden ocurrir en algunos casos reconfiguraciones violentas de la identidad civilizatoria que exijan propiamente el sexo masculino para el estatus de sujeto, pero por lo general se abre la posibilidad de tolerar este rasgo. Algunas mujeres pueden acceder a la esfera masculina, a la producción y custodia del valor, ocupar puestos importantes en dirección de países o empresas, pero las actitudes consideradas como “femeninas” siguen estando consideradas con un signo de inferioridad en relación con las cosas “serias”. Mientras domine esta sociedad, el patriarcado será una condición estructural.

De modo que, un individuo entregado al trabajo, que exhiba su ascetismo y sus renunciaciones, sus sacrificios, cuya racionalidad productiva y conducta moderada a favor de la producción por la producción misma sean efectivamente comprobados, pueden participar de la *blanquitud*, sea negro, oriental o latino, y, aún más, pueden llegar con el tiempo inclusive a participar de la blancura, por más antinatural que parezca (véase por ejemplo el caso de Michael Jackson) (*ibid.*, pp. 64-65). Pero caso contrario, cualquier determinación identitaria que estorbe a los designios del funcionamiento óptimo de la dinámica mercantil, es oprimida o excluida del universo social. Este constituye un componente permanente de este proyecto civilizatorio, que funciona constantemente con lo que Echeverría ha llamado un “eurocentrismo subliminal”, que convierte cualquier tipo de identidad civilizatoria, para acceder al rango de lo humano, en un prototipo de la identidad europea. En el funcionamiento normal de la dinámica capitalista, impera la *blanquitud* como identidad civilizatoria, pero en casos concretos de recomposición de la soberanía estatal en donde debe redefinirse la identidad nacional y el orden burgués, es posible que se acuda a la blancura étnica como prueba irrestricta “de la obediencia al «espíritu del capitalismo», como señal de humanidad y de modernidad” (*ibid.*, p. 67). El ejemplo de esta regresión lo encuentra con claridad Echeverría en la experiencia del nacional socialismo del Estado alemán. De modo que, concluye,

El racismo normal de la modernidad capitalista es un racismo de la *blanquitud*. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la *blanquitud*. Mientras prevalezcan esta organización y este tipo de ser humano, el racismo será una condición indispensable de la «vida civilizada» (*MB*, p. 86).

**Progresismo/Aceleración:** Puesto que se trata de una forma temporal de riqueza, el capital tiende hacia lo ilimitado, la producción por la producción misma, ignorando, en la realidad, el ineludible límite material de su medio ambiente sobre el que necesariamente tiene que representarse esta abstracción. En su impulso desmedido el valor tiende a la autosuficiencia despótica de la vacía forma, destruyendo a su paso todo que entra en contacto. Dentro de este escenario, la producción orientada exclusivamente hacia lo cuantitativo se torna en una norma temporal del comportamiento humano, ejerciendo un modo abstracto de coerción y dominación social en la que ciegamente se

confía con una “fe testaruda”<sup>113</sup>. La experiencia del tiempo “homogéneo y vacío” como una corriente rectilínea, automática, continua y cualitativamente ascendente, da como resultado una concepción y experiencia del tiempo y la historia como un indetenible progreso.

Con claros ecos del pensamiento benjaminiano, Echeverría destaca el *progresismo* como una de las características centrales de la modernidad sometida por el capital. Según su opinión, “lejos de centrar su perspectiva temporal en el presente, la modernidad progresista tiene el presente en calidad de siempre ya rebasado; vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, el presente sólo tiene en ella una realidad virtual, inasible” (*MdB*, p. 153). La evanescencia del presente está sometida a la atracción de un futuro que le succiona con violencia y deforma la experiencia concreta del transcurrir vital, pues la dinámica estructurante y estructurada de la acumulación y desarrollo infinito de la misma relación vacía, no hace más que reproducir lo mismo como un nuevo ya sido permanentemente sacrificado en beneficio del mañana, es decir, como un presente en constante desaparición, pero siempre presente. Esta experiencia progresista “se inclina ante la novedad innovadora como ante un valor positivo absoluto; según él, por ella, sin más, se alcanzaría de manera indefectible lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad, la ampliación de la justicia, en fin, las «metas de la civilización»” (*DC*, p. 229).

Este progresismo va directamente acompañado por una constante *aceleración* social. En una verdadera “economía del tiempo”, donde esta se constituye en la riqueza infinitamente acumulable, se tiene por meta condensar cada vez más actividades por unidad de flujo temporal abstracto. Capitalismo y permanente aceleración social constituyen dos fenómenos consustanciales, pues para la sociedad productora de mercancías, “el supuesto de la producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo inmediato de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de la riqueza” (Marx, 2009 II, p. 227). El impulso constante a la reducción de los ciclos de rotación del capital, la permanente necesidad de aumentar el tiempo de plustrabajo<sup>114</sup>, el aumento en la productividad del trabajo y la tendencia a un rendimiento cada

---

<sup>113</sup> Precisamente por la penetración de esta dinámica temporal en todos los resquicios humanos, concebida como una dimensión desligada y ajena a las formas concretas de vida, es que se torna importante para la teoría social crítica sacar a relucir el aspecto nada emancipador ni neutral de su existencia, poner al desnudo la manera en que el ser humano vive, percibe y concibe su temporalidad.

<sup>114</sup> Para Marx, uno de los mayores motores de la aceleración social lo constituye la subsunción real de la producción, a partir de la cual “el capital se lanzó con todo su poder y con conciencia plena a producir *plusvalor relativo* mediante el desarrollo acelerado del sistema fundado en la maquinaria” (Marx, 2017 I, p. 489). Esto debido a que la autorreferencial e impulsiva lógica del valor es determinada siempre, y cada vez con más ímpetu, por “el *mínimo* de

vez mayor conllevan a una aceleración en la implementación de la tecnología (transportes, comunicación, producción, procesamiento de datos, etc.), en los patrones de convivencia social, contracción y pérdida del presente, aumento de la necesidad de más tiempo en el ritmo de vida (el “hambre de tiempo” como fenómeno sintomático de nuestra época)<sup>115</sup>. Marx se cuestiona mediante una paradoja el verdadero sentido del indiscutible progreso del capitalismo y la victoria de la razón, ya que a su parecer no deja de ser llamativo que “la maquinaria más desarrollada, pues, compele actualmente al obrero a trabajar más tiempo que el que trabaja el salvaje o que el que trabajaba el mismo obrero con las herramientas más sencillas y toscas” (2009 II, p. 232). “De ahí la paradoja económica de que el *medio* más poderoso *para reducir el tiempo de trabajo* se trastrueque en el medio más infalible de transformar *todo el tiempo vital* del obrero y de su familia en *tiempo de trabajo disponible* para la valorización del capital” (Marx, 2017 I, p. 487). El absurdo de que los cada vez menos empleados tengan que trabajar jornadas cada vez mayores, responde al esfuerzo del capital por recuperar lo más rápido posible el valor invertido en las máquinas adquiridas, lo que impulsa a su uso por el máximo de tiempo al día, con la mayor intensidad y reduciendo al mínimo las porosidades que interrumpan la continuidad del proceso de trabajo.

**Consumismo/Presentismo:** El fenómeno del *consumismo* de la vida moderna, directamente ligado a los dos últimos, podría ser percibido “como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado; de compensar con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso lo que es una imposibilidad del disfrute de uno sólo de los mismos” (IM, p. 156). Este consumismo, visto como una “furia del consumir, o una violencia contra las cosas –que consiste en pasar sobre ellas dejándolas como pequeños montones de residuos, destinados a

---

tiempo en que puede ser producida una cosa, y este mínimo es establecido por la competencia” (Marx, 1987, p. 31). Una vez más, se hace hincapié, tal y como reitera Marx a lo largo de su obra, que “apenas la maquinaria se emplea capitalísticamente [...] una vez que se autonomiza como una forma del capital frente al trabajador, el *tiempo de trabajo absoluto*, la jornada laboral global, no se reduce sino que se prolonga” (Marx, 1988, p. 330-1).

<sup>115</sup> Estos fenómenos han sido descritos en el texto *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (2016), del sociólogo Hartmut Rosa. A pesar de que Rosa rastrea la dinámica típica de la modernidad capitalista en la que “la aceleración social se ha transformado en un sistema que se impulsa a sí mismo, que ya no necesita fuerzas propulsoras externas”, convirtiéndose en un “poder totalitario que reside en un principio abstracto” (*ibid.*, pp. 50 y 105), no acude a la crítica de la economía política marxiana para dilucidar el fundamento último de tal principio autoimpulsado y no logra captar la estrecha relación entre todos estos fenómenos y el despliegue del dinero y la mercancía al inicio del proyecto del capital. Según él, no parece haber claridad si realmente se puede hablar “de *un* proceso de aceleración social, en singular”, y no considera que se pueda concebir “un patrón único” que estuviese de fondo causando tal aceleración. Sus análisis no logran dar cuenta de la especificidad sociohistórica de la aceleración *en el capitalismo*, y termina por desenfocar el carácter estrictamente temporal de la “forma social total” configurada por el sujeto automático. Es decir, su detallado análisis no logra dar cuenta por qué en este universo social, y no en otro, la aceleración social constituye un fenómeno de tal importancia.



incrementar una sola inmensa montaña de basura—”, puede entenderse, según Echeverría, “como una reacción ante la incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando en la abundancia” (VU, p. 114). En efecto, tal y como se ve en la cita anterior de Marx, el campo instrumental de la modernidad capitalista posee una tendencia a perpetuar una “escasez absoluta artificial” desde cualquier punto de vista irracional y anacrónica, transformando al ser humano en un *homo insatiabilis*, impulsado por un “consumo dirigido” y desenfrenado de mercancías. En una sociedad con una explosión masiva de mercancías, de publicidad, de esquemas masificados de consumo, en la que la única forma de adquirirlos es intercambiar un cada vez más prescindible y no empleable tiempo de trabajo, no es azaroso que los sentimientos de frustración y abatimiento afloren en el aire.<sup>116</sup>

Este podría ser uno de los causantes del “carácter manifiestamente absurdo de la vida moderna”, que “violenta toda razón”, pues aparece atravesado por una “situación perversa en la que los seres humanos, para poder vivir, deben vivir contra sí mismos” (CV, p. 9), mediante el imperativo de, los que tienen suerte, cada vez menos, “perder la vida ganándosela”, con jornadas de trabajo no vistas por ningún tipo de sociedad<sup>117</sup>, o los desventurados no empleados, a vivir en la completa exclusión de todo el mundo circundante. Ante la tendencia a subsumir todas las formas de sobrellevar la existencia a la lógica del capital, se generan cada vez nuevas formas de miseria social, que responden con más regularidad a la exclusión que a la explotación. Es la “irracionalidad de lo racionalizado”, que progresivamente transforma la humanidad misma en superflua ante los imperativos del fetiche-autómata, en correspondencia con un poder cada vez más grande del omnívoro movimiento de esa especie de nada que late en el fondo del sistema, cuyo único objetivo es el permanente fluir y aumento sin fin. Los parias, no personas, excluidos o superfluos sociales,

---

<sup>116</sup> Se verá que según Marx, una de las principales causas de las crisis en el capitalismo se debe al absurdo que acompaña esta dinámica histórica desde su misma fundación: el tiempo de trabajo coagulado, factor constitutivo de la riqueza capitalista, cada vez se torna más escaso socialmente, debido a la introducción de tecnología y aumento de productividad del trabajo, que vuelve superfluas masas enteras de “personificaciones de tiempo de trabajo” que no resultan útiles o empleables para valorizar el valor. Marx hablará del capital como una “contradicción en proceso [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo como única medida y fuente de la riqueza” (Marx, 2009 II, p. 229). En esta misma página, Marx hablará del “colapso” o “desplome” de este modo de producción social; tema tabú en el marxismo tradicional, y que trabajaremos adelante.

<sup>117</sup> Según han constatado diversos estudios “en tiempo libre” a lo largo de la historia, resulta verdaderamente asombroso constatar que “para los pueblos agrarios primitivos y en la Antigüedad en general, los días de asueto cubrían, a menudo, la mitad del año... (También) el trabajo asalariado de los esclavos empleados y de los incultos estaba menos intensivamente ligado a la vida laboral de lo que uno, desde su perspectiva moderna, podría llegar a aceptar... En tiempos de la república romana, a mediados del siglo IV, se contaban no menos de 175 días libres...” (Opaschowski, citado en Kurz, 2015, p. 102).

tienden a ser continentes humanos, ya no solamente en el “tercer mundo”, sino inclusive y de modo escandaloso en las “sedes centrales” del sujeto automático, donde las personas sin trabajo, sin casa, sin sistema de salud y sin ningún medio de subsistencia, tiene a desplomar cualquier abstracta ley de compensación de personas sustituidas por la maquinaria. No resultan útiles ni para ser explotados.

Sobre la base de la experiencia de este absurdo en la reproducción material de la vida humana se hace y se rehace todo el tejido de la experiencia de los demás absurdos que pueblan la cotidianidad de la vida moderna [...] El absurdo básico de la vida moderna está en que los seres humanos sólo pueden producir y consumir bienes, crear riqueza y gozarla o disfrutarla, es decir, sólo están en capacidad de autorreproducirse, en la medida en que el proceso de producción y consumo de sus bienes sirve de soporte a otro proceso diferente que se le sobrepone y al que Marx denomina «proceso de valorización del valor» o «acumulación de capital». Producir y consumir libremente, en el sentido pleno de la autorreproducción de un sujeto social, es algo que se encuentra obviamente en contradicción (CV, pp. 9-10).

Sin posibilidad de experimentar su presente debido al imán que absorbe su tiempo de vida, “el ser humano progresista tampoco puede recurrir al pasado; carente de realidad propia, éste no es más que aquel residuo del presente que es capaz aún de ofrecer resistencia a la succión del futuro” (IM, p. 156). La noción del pasado vuelve a traer a Benjamin al ruedo. Echeverría considera que ciertas acciones del pasado poseen plena actualidad como acciones inconclusas, abiertas a ser continuadas de una u otra manera, a pesar del ímpetu de la mercancía de establecer un mundo en el que ya nadie pudiese recordar la existencia de formas distintas de sobrellevar la existencia. El presente sometido al “conformismo” intenta eliminar la historia que expone el carácter verdaderamente transitorio de muchas de las consideradas “condiciones eternas” de la humanidad, para que no se vea cómo resultan exclusivas de esta dinámica social a pesar de su patentado eterno presente sin posibilidad de concebir un estado diferente de las cosas.<sup>118</sup>

De este modo, en la modernidad capitalista, la ideología del progreso se activa sólo cuando las relaciones fundamentales del capitalismo intentan violentamente imponerse a sociedades y

---

<sup>118</sup> El capitalismo tiende a convertirse en un contexto, sostiene Marx, en el que se crea la apariencia generalizada de que se trata “de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay” (1987, p. 77).

pueblos considerados arcaicos, obsoletos, atrasados, y que deben subirse a la locomotora del progreso para ascender a formas más elevadas de sociedad. Esta mitología de la historia de la Ilustración, liberal y burguesa, una vez que el capital se afianza en su “misión civilizadora”, desaparece y se transfigura a sí misma en un *presentismo*, que reproduce un permanente y tautológico proceso sin fin de transformación de una suma inicial de dinero en otra siempre mayor, para volver a comenzar. De un progresismo inicial, o reactivado cuando haya que incluir masas humanas a la dinámica en cuestión, a un presentismo cada vez más acelerado: esta resulta ser la forma temporal del capital para retornar nuevamente su desbocada reproducción, algo que en principio debería parecer absurdo, pero que en definitiva forma parte del enigmático universo social de la demencia. Como insiste Postone, “la dinámica histórica del capitalismo genera sin cesar lo «nuevo», regenerando al mismo tiempo lo «idéntico»” (2007, p. 96). De modo que es característico de esta sociedad “la repetición obsesiva en la apariencia frágil y artificialmente sostenida de la perpetua renovación, la agitación frenética en el estancamiento, las noticias sin novedad y sin vida nueva [...] Sin ninguna duda el nihilismo es profundamente inherente a la modernidad” (Lefebvre, 1995, pp. 223-224).

**Urbanicismo:** Inmediatamente ligado a la necesidad de conquistar y controlar el entorno humano producido por la concentración inherente a la dinámica del valor, aparece el *urbanicismo* como característica de la modernidad capitalista. Este viene siendo, en opinión de Echeverría, “el progresismo pero trasladado a la dimensión espacial, la tendencia a construir y reconstruir el lugar de lo humano como la materialización incesante del tiempo del progreso” (DC, p. 230). La ciudad aparece como el espacio de la actividad imparable, del movimiento permanente y la conmoción creativa; es “el «abismo en el que se precipita el presente» o el sitio donde el futuro brota y comienza a realizarse” (*ibid.*). El impulso de la abstracción al dominio total, reconstruye el espacio urbano como “el lugar del tiempo vivo que repite en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista –y reparte también, sobre el registro topográfico, la jerarquía del dominio–” (*ibid.*).

El dominio ejercido por la abstracción tendiente, a separar y enclaustrar las diversas actividades que le sirven para su reproducción, delimitó el espacio-tiempo del trabajo necesario para su producción, lo que conllevó a una concentración de la población en centros urbanos, promoviendo lo que Lefebvre ha dado en llamar el “efecto urbano”, donde “el espacio y el tiempo se urbanizaron; dicho de otro modo, el tiempo y el espacio de la mercancía y de los comerciantes

se hizo predominante: medidas, cuentas, contratos y contratantes” (2013, p. 315). Las posibilidades de crecimiento continuo del valor, analizadas por Marx en el capítulo 23 de *El Capital I*, dan por resultado las tendencias a la *concentración del capital* (transformar plusvalor en capital) y *centralización del capital* (unión o fusión de diversos capitales). Sin lugar a dudas, ambos aparecen relacionados con la tendencia a la urbanización permanente de la modernidad capitalista, fácilmente constatable en las diversas curvas que reflejan un crecimiento del capital idéntico al de la urbanización a nivel mundial. Como la actividad creadora de valor es concebida la actividad por excelencia, el centro urbano aparece como el ámbito distintivo de lo humano.

Se trata de una absolutización del *citadinismo* propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano [...] proceso que tiende a concentrar monopólicamente en el plano geográfico los cuatro núcleos principales de gravitación de la actividad social específicamente moderna: a) el de la industrialización del trabajo productivo; b) el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) el de la estatalización nacionalista de la actividad política (IM, p. 156).

La antigua relación de subordinación del campo por la ciudad llega en la modernidad capitalista al paroxismo, con la subsunción total del urbanicismo sobre lo rural, rompiendo así el intercambio y retorno orgánico de materias entre el ser humano y la tierra, y promoviendo la sujeción, destrucción, explotación y expropiación constante de la ciudad con sus alrededores. “La gran ciudad capitalista no respeta la especificidad del campo sino que lo tiene como entidad técnicamente sustituible que puede ser producida a partir de las necesidades ciudadinas” (ME, p. 76). En un doble movimiento, debido a la industrialización agrícola, así como por el ahogo de la tierra y destrucción de la naturaleza, el campo desaparece paulatinamente. El movimiento autorreferencial típico del valor, moviliza el funcionamiento de la ciudad como un encierro general de reproducción de formas fetichistas de existencia, y así como este es indiferente a todo contenido concreto, la ciudad muestra una indiferencia a todos los modos de vida no-urbanizados, reproduciendo una potencia destructora que conduce a subordinar todo contexto socio-cultural a sus imperativos narcisista. “Porque la ciudad está ahora hecha para funcionar en el sentido del capital, y aunque toda ella está sirviendo a los habitantes, lo hace sólo siempre y cuando estos habitantes estén produciendo, moviéndose, transportándose, en suma existiendo, para la acumulación del capital” (Echeverría, 2013, p. 79).

La destrucción de la naturaleza aparece, una vez más, como parte integrante de las ruinas de este universo social; la ciudad consume el mundo concreto como simple materia dispuesta para sus objetivos, como simple cúmulo de materia prima para el tautológico crecimiento económico. Es un espejismo el argumento que sostiene que la concentración humana facilitada por la ciudad beneficia formas de solidaridad y democracia entre sus miembros, pues ante este inminente peligro para la organización social del valor, el espacio urbano ha sido deliberado como una concentración geográfica y social de muchos individuos en estado de atomización, “aislados y juntos”, los individuos devenidos sujetos personificadores de categorías funcionales a la “finalidad sin fin” del aumento del dinero, muestran comportamientos desagregados e insolidarios. Contradictoriamente, el grado inédito de socialización e integración promovido por la modernidad capitalista, nunca antes alcanzado por ninguna sociedad, se corresponde con el mayor grado de desintegración, separación y aislamiento social de todos los tiempos. La ciudad es el lugar donde la “milagrosa” socialización de las mónadas se lleva a cabo por medio de las mercancías, el dinero y el trabajo.

La lógica de la homogeneidad y lo repetitivo en medio del cambio, que borra las diferencias y multiplica lo igual, es replicada por cada una de las dimensiones que caracteriza este universo social, tal y como se ha intentado poner de manifiesto al enfocar los fenómenos que en opinión de Echeverría serían distintivos. En un movimiento, el capital disocia sus elementos constitutivos manteniéndolos dentro de una abstracta unidad impuesta y superpuesta a la separación. Se presenta una unificación abstrayente, una totalidad abstracta y represiva que organiza las diversas dimensiones humanas. Tal y como se verá en el apartado siguiente, esta sociedad, dinámica por esencia, va moviéndose y cambiando sus formas de sobrellevar su cometido, siendo fiel al ímpetu desbocado que le impulsa en el nivel más profundo, tomará diversas formas, consecuencia de las contradicciones internas que le acompañarán hasta su actual calamitoso estado.

## 4.2 Múltiples despliegues de la modernidad capitalista realmente existente

Como se ha apuntado en diversas partes de este trabajo, se considera que la lectura sobre la modernidad capitalista emprendida por Echeverría toma el “sujeto automático” como hilo de Ariadna. Hemos sostenido que la teorización sobre lo moderno propuesta por él está animada transversalmente por la dinámica de esta realidad social, su movimiento y su desarrollo. Hasta la fecha, no se ha encontrado ninguna lectura sobre el pensador que ponga al descubierto esta peculiaridad, esta especificidad y modo distintivo de enfocar el asunto, no obstante la importancia que en su obra se le brinda a tal orientación<sup>119</sup>. Pese a este descuido, su planteo es explícito en cuanto al enfoque y cometido. De modo claro asevera:

Por debajo del panorama espectacular de los Estados nacionales y los imperios, empeñados en el «progreso», compitiendo y enfrentándose sangrientamente entre sí, el sujeto real y efectivo de esa historia moderna ha sido y sigue siendo el capital, el valor mercantil en proceso de autovalorizarse: la acumulación del capital. Los Estados modernos son en verdad unos pseudosujetos, unos sujetos reflejos, factores o ejecutores, en el plano de lo concreto, de las exigencias de la acumulación de capital; ellos son la puesta en práctica, la «encarnación» de la «voluntad» indetenible e insaciable de autoincrementación del valor capitalista. El valor capitalista es pura subjetividad económica, un sujeto abstracto, ciego para la abigarrada consistencia cualitativa de la producción y el consumo de valores de uso, de la que él sin embargo depende para existir (VS, p. 264).

Parece extraño que una perspectiva tal haya pasado desapercibida por todos sus lectores, sin embargo, según el punto de vista defendido acá, esta suerte, también experimentada en el

---

<sup>119</sup> El excelente y clarificador texto de Barreda, “Aproximación a la crítica de la economía política de Bolívar Echeverría” (2015) lamentablemente no destaca tal aspecto de la teoría echeverriana, a pesar de que sí comenta el tratamiento del tema de la “autonomización del valor” y el “fetichismo” en el pensador. Barreda presenta de muy buena manera el vínculo existente entre el latinoamericano y figuras como Rudi Dutschke, Horst Kurnitzky, Hans-Jürgen Krahel, Helmut Reichelt y Hans-Georg Backhaus, a los que Echeverría conocía y con algunos de los cuales formó parte de la nueva juventud radical alemana durante su estancia en ese país (1961-1968), pero descuida en gran medida el enfoque que en este trabajo nos hemos propuesto sacar a luz. Este grupo de jóvenes, comprendiendo la necesidad de profundizar la crítica de la economía política, en gran medida descuidada por sus maestros y referentes (Adorno, Horkheimer, entre otros), emprende una verdadera reconstrucción de los elementos y categorías nucleares del pensamiento marxiano. Aparecen en este contexto corrientes como la Nueva Lectura de Marx (*Neue Marx-Lektüre*), Crítica del valor (*Wertkritik*) y tentativas como las de Echeverría, con lo que se cuestionaba frontalmente tanto los enfoques simplistas como los dogmáticos, que tanto entonces como ahora, tergiversaron y mal comprendieron a Marx debido a un escandaloso descuido de la materialidad de sus escritos. En adición, tales tentativas de apropiación profunda del planteo de Marx se ven favorecidas por el resurgimiento del anteriormente malogrado proyecto de la edición de las obras completas de Marx y Engels, que en la década de los setentas viene a respaldar el conjunto de inquietudes de estos nuevos enfoques y a permitir la emergencia de otros tantos, a partir del descubrimiento de nuevos textos. La edición de las obras completas, cuyas peripecias reflejan las tragedias históricas del siglo XX, se proyecta finalizar en el 2025, casi un siglo después de haberse puesto en marcha.

planteamiento de Marx, se debe al propio aparato normador o subcodificador del capital, que hace pasar su pulsión impersonal al aumento tautológico, como la voluntad de individuos o sectores sociales que, en verdad, son “criaturas” suyas<sup>120</sup>. “Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas” sostiene categóricamente Marx en el prólogo a la primera edición de *El Capital* (2017 I, p. 46). La fuerte influencia de la Ilustración y la loa al sujeto consciente, esclarecido y “voluntad pura”, ha provocado que parezca hasta aberrante el hecho de sostener que la evolución social no se explica aquí por la voluntad reflexiva de las personas actores, sino por el movimiento de este sujeto automático. Un aparente reduccionismo irresponsable que desde todas las perspectivas teóricas sería inadmisibile. Sin embargo, a pesar del acento obsesivo de gran parte de la izquierda en la organización y dirección de la “voluntad de poder” del sujeto preclaro y externo a la dinámica social imperante, que los acercaría más a la filosofía ilustrada o al propio Nietzsche, toda la obra de Marx está atravesada por el análisis de esta dinámica fetichista desplegada a “espaldas” de los agentes de la reproducción social.<sup>121</sup>

En este apartado, se explicitará por qué este sujeto automático tiende a moverse, cuál es la lógica que impulsa su marcha y las principales características de este mecanismo. Se pondrá al descubierto por qué la modernidad capitalista tomó una red compleja de múltiples caminos que, según Echeverría, tienen todos en común “el proceso oscuro de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción. Se trata de una dinámica profunda, en cuyo nivel la historia no toma partido frente al acontecer coyuntural” (*IM*, p. 143). Esta realidad es adecuadamente captada en su funcionamiento *esencial*, en sus formas generales

---

<sup>120</sup> Por lo demás, esta verdadera y real esquizofrenia entre determinismo y libertad, promovida por las leyes económicas, atravesará todo el marco donde el capital desempeña un papel en la vida social de los pueblos. Como se verá, a pesar de que en el discurso oficial (promovido por la economía política y buena parte de la filosofía moderna) por una parte se habla de una mano invisible, la providencia del mercado como mecanismo autónomo dirigente de los destinos humanos, a la vez se intenta hacer ver esta misma sociedad como la abanderada y representante de la libertad, la autonomía y la subjetividad humanas.

<sup>121</sup> Las referencias de Marx a esta dinámica no pueden ser incluida en la concepción tradicional y exotérica de su obra. “Las *funciones* que ejerce el capitalista no son otra cosa que las funciones del capital mismo –del valor que se valoriza succionando trabajo vivo– ejercidas con *conciencia* y *voluntad*. El capitalista sólo funciona en cuanto capital *personificado*, es el capital en cuanto persona; del mismo modo el obrero funciona únicamente como *trabajo* personificado, que a él le pertenece como suplicio, como esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como sustancia creadora y acreedora de riqueza” (Marx, 2011, p. 19).

de movimiento más allá de lo aparential, con algunos elementos desarrollados por el pensamiento hegeliano. Mucho se ha escrito sobre la relación Marx-Hegel. Aquí se parte del presupuesto, ampliamente demostrado por diversos estudios a lo largo de la recepción de Marx, de que la crítica marxiana de la economía política utiliza de modo fundamental y no accesorio la lógica dialéctica hegeliana. Para empezar a ocuparse de estas cuestiones, se hará un pequeño rodeo por Marx y Hegel para observar el trasfondo que explicaría las diversas formas de manifestación de este sujeto automático y que explicarían su tendencia a los múltiples despliegues.

***Capital/Contradicción/Automovimiento***: Marx parte en los *Grundrisse* de la concepción de que, del concepto de capital, concepto básico de la economía moderna, tiene que derivarse o mostrarse todas las contradicciones de este sistema social. En este concepto, “deben estar contenidas *en sí* sus tendencias civilizadoras, etc., y no presentarse como en las economías precedentes, meramente en cuanto consecuencias. Del mismo modo, se comprueban en él, de manera latente, las contradicciones que se manifestarán más tarde” (2009 I, p. 367). Comprender el concepto de capital es para Marx comprender la evolución sucesiva que se deriva de él, su desarrollo, en donde, con Hegel muy presente, “lo posterior ya está contenido”. En este desarrollo, en su marcha y encabalgamiento, aparece como motor inmanente la contradicción, que, como bien había hecho notar el de Stuttgart, “es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al acontecer una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad” (Hegel, 1976, p. 386). Más aún, y esto resultará fundamental para Marx, según Hegel la contradicción es “el principio de todo *automovimiento*” (*ibid.*) (itálicas nuestras).

En opinión del pensador de Tréveris, el capital tiene su movimiento y desarrollo en la contradicción, sin embargo, a pesar de Hegel, esta realidad contradictoria no constituye un modelo transhistórico y vigente en cualquier universo social: es esta la característica principal de la lógica intrínseca a este modo de producción. Este constituye uno de los principales giros dados por Marx a la lógica dialéctica hegeliana, su *historización*. Marx rastrea efectivamente la contradicción en la estructura dual e inestable de determinados momentos materiales específicos del capitalismo, en categorías básicas como la mercancía y el trabajo. La realidad misma se le presenta a sus ojos como contradictoria, pues, a su parecer, “huelga decir que la paradoja de la realidad se expresa también en paradojas verbales, que contradicen al sentido común, a lo que el vulgo piensa y cree decir” –Marx se refiere con vulgo a representantes de la escuela ricardiana, pues contra lo que



estos piensan y creen—, “las contradicciones que brotan de que, sobre la base de la producción de mercancías, el trabajo privado se represente como trabajo social general, de que las relaciones entre personas se manifiesten como relaciones entre cosas, son contradicciones que radican en la cosa misma, y no en las palabras que la expresan” (Marx, 1980 III, p. 121).<sup>122</sup>

Para Marx, como se ha venido insistiendo, el capitalismo es una sociedad esencialmente contradictoria. La contradicción fundamental que descubre en su análisis es la contradicción entre lo abstracto y lo concreto, que se pone de manifiesto, que aparece, a través de diversas contradicciones en la superficie de la sociedad, en el nivel fenoménico<sup>123</sup>, pues en su opinión, esta abstracción se pone de manifiesto y externaliza en determinadas formas, siendo que “sólo el «concepto» hegeliano se las arregla para objetivarse sin necesidad de material exterior” (Marx, 2017 I, p. 887). “El capital –sustenta Marx– va adquiriendo una forma cada vez más material, va convirtiéndose cada vez más de una relación en una cosa, pero una cosa que lleva en su entraña, que ha deglutido la relación social, una cosa que se comporta hacia sí misma con vida y sustantividad ficticias, una esencia sensiblemente-suprasensible” (Marx, 1980 III, p. 428).<sup>124</sup>

De modo que, contra las visiones de una supuesta dialéctica transhistórica, ontológica e incluso cosmológica, Marx estaría situando la contradicción históricamente a partir de las formas sociales del universo capitalista (la mercancía, el trabajo, etc.). Esta sustancia inquieta, que se aumenta a sí misma, que va adquiriendo cada vez más los atributos de la agencialidad, es esencialmente una categoría del movimiento, de la expansión, a la que le es inherente el

---

<sup>122</sup> Anticipándose a ciertas tendencias de moda, afirma Marx que “el cinismo está en las cosas y no en las palabras que expresan tales cosas”, con que “cambiando el nombre no se cambia la cosa” (Marx, 1987, pp. 19 y 46).

<sup>123</sup> Esta estructura *fenomenológica* de la teoría marxiana, que trabaja sobre los planos esencia/fenómeno, profundidad/superficie, etc., atraviesa toda su producción y será el eje sobre el que se funda, en su opinión, la investigación científica. Afirma categóricamente que “toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente” (2017 III, p. 930), resultando “una tarea de la ciencia reducir el movimiento visible y solamente aparente al movimiento real interno” (*ibid.*, p. 360). No deja de sostener que “el hecho de que en su *manifestación* las cosas a menudo se presentan invertidas, es bastante conocido en todas las ciencias, salvo en la economía política” (2017 I, p. 621). Para Marx, de lo que se trata en primerísima instancia es de la crítica de la apariencia (del mundo de las mercancías, puramente fenoménico) y de captar el movimiento esencial, interno (del valor que se valoriza, del sujeto automático). El Marx esotérico resulta ser el Marx que se aboca cabalmente al análisis y desarticulación del fetichismo y la lógica de lo aparente, observando lo mistificante que resulta ser la realidad fenoménica, de la que, por lo demás, gran parte de sus lectores se resisten a salir. Un excelente tratamiento del tema lo desarrolla Oscar del Barco en su texto *Esencia y apariencia en El Capital* (2017).

<sup>124</sup> Las características del *Geist* hegeliano como realidad objetiva que se externaliza procesualmente, resultan similares a las observadas por Marx en el sujeto automático que, con dinámica propia, es “la sustancia viva [que] es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma la mediación de su devenir otro consigo misma” (Hegel, 2008, pp. 15-16).

dinamismo. “En otro momento, antes de dejar este problema, será necesario corregir la manera idealista de exponerlo, que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos. Por consiguiente, deberá criticarse ante todo la afirmación: el producto (o actividad) deviene mercancía; la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero” (Marx, 2009 I, p. 77). Para Marx no se trata de puras definiciones conceptuales o de un autorreferente juego idealista y metafísico, a pesar del modo de expresión que da cuenta de ello, sino de la descripción de una realidad social con estas características, una realidad “encantada”, “mística”, “invertida”, “metafísica”. Según Postone, para Marx, “Hegel consiguió dar cuenta de las formas sociales abstractas y contradictorias del capitalismo *pero no en su especificidad histórica*. En lugar de ello, las hipostasió, expresándolas de un modo idealista. El idealismo de Hegel, no obstante, expresa estas formas, aunque de modo inadecuado” (2006, p. 135).

Los límites de la explicación y la especificidad del análisis son establecidos por Marx al situar esta peculiar dialéctica histórica en términos de las características básicas de esta sociedad, de sus categorías nucleares (mercancía, trabajo, dinero), en las que se asienta la contradicción, una contradicción que, como ya se ha destacado, es “contradicción en proceso”. De modo que, sólo en esta sociedad existe el *automovimiento* de un principio esencial, del valor<sup>125</sup>, por lo que el misticismo hegeliano al explicar este mecanismo profusamente, ha puesto de manifiesto el funcionamiento de este mundo paradójico, invertido, el mundo de la modernidad capitalista, de una manera excepcional. Precisamente es lo que sostiene Reichelt cuando afirma que

El idealismo de Hegel, al afirmar que los seres humanos obedecen un concepto que tiene poder, es esencialmente más adecuado para este mundo invertido que cualquier teoría nominalista que acepte lo universal sólo como algo subjetivamente conceptual [...]. La dilución de lo no idéntico a la condición de categoría pura tiene su sustrato real en esta inversión objetiva, en la cual la individualidad viva es absorbida por la propia máscara de su personificación. A este respecto, la exposición del concepto, tomado de Hegel, aparece bajo una nueva luz (2013, p. 89).

---

<sup>125</sup> Postone aseverará, de modo pertinente, que las relaciones sociales mediadas por las formas fetichistas del capitalismo, tienden a aparecer como autofundamentadas, desdibujando totalmente que se trata de relaciones sociales, por lo que al autofundarse, se muestran como teniendo una esencia. “Al hipostasiar la esencia del capitalismo como esencia de la sociedad humana, las posiciones tradicionales no pueden explicar la relación intrínseca de la esencia con sus formas de aparición y, por tanto, no pueden considerar que el hecho de tener una esencia sea marca característica del capitalismo” (Postone, 2006, p. 234).

Como bien insiste Echeverría, es el concepto de capital el “único concepto que permite escapar a esa explicación metafísica de la historia que ve en ella, no un *acontecer* (*Geschehen*) sino una *misión* (*Geschick*), y, por lo tanto, en la humanidad y la técnica modernas, no situaciones sino destinos” (*IM*, p. 98). Con esto se estudia la especificidad de este comportamiento social, sus causas, así como sus límites y barreras, que quedarían desdibujados con los enfoques transhistorizantes que tiende a ver en toda la historia humana fenómenos típicos de este contexto y esta formación social. Marx, siguiendo a Hegel en un plano de especificidad histórica muy claro, considera que en esta sociedad hay una identidad entre la realidad, la esencia, el concepto y el método, con lo que al captar el movimiento del concepto se capta “en sí y para sí” las leyes de la producción capitalista, “*estas leyes mismas, de esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad*” (Marx, 2017 I, p. 44).<sup>126</sup>

**Ley/Crisis/Mundialización:** Para Marx, “la ley sólo obra en cuanto tendencia, cuyos efectos sólo se manifiestan en forma contundente bajo determinadas circunstancias y en el curso de periodos prolongados” (*ibid.*, III, p. 276). Estas leyes, que rigen los movimientos del mundo fenoménico, son situadas históricamente por Marx alejándose de cualquier filosofía de la historia. La dinámica capitalista es analizada desde las formas estructurantes y estructuradas de esta sociedad, por lo que aquí, y sólo aquí, “fenómeno y ley tienen uno y el mismo contenido. La ley es la *reflexión* del fenómeno en la identidad consigo misma [...] no se encuentra allende al fenómeno, sino que está *presente* de inmediato en él: el reino de la ley es la imagen *inmóvil* del mundo existente o fenomenológico” (Hegel, 1976, pp. 442-443). De este modo, sin determinismos metafísicos, transhistóricos, Marx asume y presupone que en el capitalismo “las condiciones reales

---

<sup>126</sup> El comienzo de *El Capital* está desbordado por referencias a las “leyes naturales de la producción capitalista”, ubicando su objetivo central en “*sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*” (2017 I, p. 46). Se habla del desarrollo “inevitable” en el que las sociedades aún no sometidas al capital pueden ver anticipos de su futuro en las sedes principales de éste. Según Heinrich, “Marx utilizaba tales conceptualizaciones de un modo esencialmente más despreocupado y menos específico de lo que hoy hacemos nosotros” (2011, p. 45), sugiriendo que Marx se expresa de este modo teniendo en mente la historiografía de su época, inclinada a sobrevalorar los momentos subjetivos y el obrar de los grandes personajes como motores de la historia. Si bien no hay en Marx un determinismo histórico aplicable a cualquier sociedad posible, consideramos que su modo de expresión al emplear tales formulaciones no es despreocupado o metafórico: en la sociedad capitalista, pero sólo en esta, efectivamente el determinismo *del capital* se ejerce violentamente y con “férrea necesidad”, “como una fatalidad”. Es un determinismo históricamente limitado del que hay que liberarse, no ejecutarlo ni celebrarlo. No en vano intervenciones como las de Arrighi rastrearán las “pautas de recurrencia y evolución que han acompañado al capitalismo histórico como sistema-mundo durante su existencia” (Arrighi, 2014, p. 17), lo que le dará la posibilidad de seguir con mucha precisión los diversos ciclos sistémicos de acumulación desplegados en su dinámica. Su perspectiva, si bien centrada explícitamente en el papel de las agencias y Estados líderes, así como en el papel ejercido por bloques gubernamentales y comerciales, provee de diversos elementos para ir datando el movimiento y direccionalidad de esta sociedad.

corresponden a su concepto” (Marx, 2017 III, p. 168). No obstante, y como se verá más concretamente al estudiar la ruta del capital, a pesar de que la expansión y movimiento incesante se encuentra en el marco del análisis de Marx intrínsecamente relacionados con la dinámica temporal, que se “impone de modo irresistible como *ley natural* reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima” (2017 I, p. 126), parecería que el tipo de leyes que tiene en mente están relacionadas de mejor modo con las leyes de la dinámica de fluidos y no tanto con las de la gravedad. “El gran flujo mutante del capital” (Deleuze) que recorre el mundo en su esfuerzo desesperado por reproducir su lógica, no es para nada mecánico y no es posible de someter a control estricto. Las barreras, bloqueos y desequilibrios potenciales que se imponen a su lógica de circulación, tal y como cuando se intenta imponer un dique a un flujo de agua, tarde o temprano terminarán siendo rebasados. La canalización, fijación o sedentarización de la fuerza hidráulica del capital por parte de cualquier entidad resulta en este sentido quimérica.

Una vez explicado el origen del movimiento, hay que ver cuáles son las características de este movimiento, que, insistimos, es analizado por Marx en términos de una dinámica del desarrollo autoimpulsada y con una lógica particular del devenir. A la hora de enfocar este aspecto, aparece uno de los elementos más desatendidos de la teoría marxiana: su teoría de la crisis. Esta desatención es explicable por el hecho de que Marx apoya el argumento central de su teorización en el permanente agotamiento de la sacrosanta y supuestamente eterna “fuente del valor”: el trabajo. “Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida” (Marx, 2009 II, p. 228). En el aspecto esencial de su teoría, Marx sostiene que la causa fundamental de las crisis no es otra cosa que la pérdida objetiva y cada vez creciente de la sustancia del capital, el trabajo abstracto medido en tiempo, pérdida provocada por su propia dinámica: “Es ley del capital crear tiempo disponible [siendo] tendencia suya la de volver superfluo (relativamente) el trabajo humano”, sostiene Marx (2009 I, p. 350). De modo que, en el avance del capital, “el trabajo se escapa tal como la arena se escapa de la bolsa por un agujero o el agua se fuga de un tanque. El capital se vacía y se debilita, por lo que su vida que es alimentada por el trabajo, se detiene. Cuando uno de los componentes del sujeto automático, es decir, el trabajo, se agota, el otro, el dinero, se ve obligado a disminuir” (Kurz, 2002, p. 255).

La ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia constituye un claro ejemplo de análisis fenoménico de la manifestación de esta desustancialización del capital, pues pone al descubierto la contradicción insuperable inscrita en la esencia de esta sociedad. “Esta ley, y es la ley más importante de la economía política, es que la tasa de ganancia tenga una tendencia a caer con el progreso de la producción capitalista” (Marx, 1991, p. 104), y, “dada la gran importancia que posee para la producción capitalista, puede decirse que constituye el misterio en torno a cuya solución gira toda la economía política” (Marx, 2017 III, p. 249). A pesar de lo importante que puede ser su estudio, lo cierto es que constituye la parte visible, superficial, de la dinámica interna de la pérdida de valor como tendencia del proceso social. De ahí que “ley” significa aquí el capital en cuanto cumple sus propias exigencias, desplegando esta estructura contradictoria como un momento fundamental suyo, que pone como cimiento el trabajo abstracto y cada vez con mayor ahínco, debido a la competencia, le vuelve anacrónico, por la introducción imparable de maquinaria y tecnología (aumento de capital constante), que, por definición “no crea ningún valor, sino que transfiere su propio valor al producto” (Marx, 2017 I, p. 464).

De este modo, “la esencia del modo capitalista de producción y como una necesidad obvia, [es] que en el progreso del mismo la tasa media general del plusvalor debe expresarse en una tasa general decreciente de ganancia” (*ibid.*, III, p. 249). En tanto esencial, esta “ley” constituye una barrera insuperable, conllevando a que efectivamente, “el *verdadero límite* de la producción capitalista lo constituye *el propio capital*” (*ibid.*, p. 288). Por más irracional que se muestre la tendencia intrínseca del capital a volver escasa la fuente de su impulso, a desangrar hasta la última gota a su víctima y a sacrificar en su ímpetu toda forma de vida, permitió a Marx anticipar en el terreno lógico la posibilidad de que el capitalismo termine él mismo por perecer, debido a los límites tanto internos como externos que acabarían por imposibilitar su funcionamiento o por destruir las posibilidades mínimas para la subsistencia humana.

En su esencia, la *hybris* de esta sociedad, que tiende al aumento tautológico de sus características con una renovada violencia de someter todo, muestra “en la *competencia* esa tendencia interna del capital [que] se presenta como coerción a que lo somete el capital *ajeno* y que lo impele a quebrantar la proporción con un continuo ¡*marche, marche!*” (2009 I, p. 366). Analizando el proceso de valorización capitalista y las contradicciones suyas, Marx describió, incluso contra la realidad empírica que vivió, una permanente e imparable tendencia del capital a

la mundialización. El proceso capitalista es, como insiste Echeverría, “un proceso unitario”, “dado que tiene lugar a través de la mediación de una realidad planetaria global, el mercado mundial” (VS, p. 147). Esta tendencia a la mundialización Marx siempre la vio relacionada con la tendencia a su destrucción y la crisis, por lo que la naturalidad y eternidad de este sistema resultaba a sus ojos cada vez más frágil, nada cercano al “inalterable cristal” que aparenta ser y que muchos sostienen. Sin embargo, lo cierto es que, si la sociedad mundial coincidiese con el concepto de capital, significaría, a ojos de esta lógica, la transformación de todo en valor, triunfo que concurriría al mismo tiempo que su fin.

Nos interesa, dice Marx, “al considerar el concepto general del capital”, tomar en cuenta que “una condición de la producción fundada en el capital es *la producción de una esfera de la circulación constantemente ampliada*, ya porque esa esfera se amplíe directamente, *ya porque en su interior se creen más puntos como puntos de producción*”, de ahí que “la tendencia a crear el *mercado mundial* está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar” (2009 II, pp. 359-360). En unos desbordantes párrafos de los *Grundrisse*, se pone de manifiesto de modo categórico, que “el capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales [...] opera destructivamente [...] derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas...” (2009 I, p. 362). Este flujo mutante hidráulico, “constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él, cada límite es y debe ser una barrera. En caso contrario dejaría de ser capital, dinero que se produce a sí mismo” (*ibid.*, p. 276).<sup>127</sup>

Si bien el Marx exotérico en muchas partes ve positivamente esta tendencia a la mundialización, como algunos pasajes del *Manifiesto* –transformados en lugares comunes–, y que exhiben ideas cercanas a la mitología de la historia típica de la filosofía ilustrada, lo cierto es que

---

<sup>127</sup> No deja de ser contradictorio el movimiento que el capital en este intento de mundialización arrastra permanentemente, pues a pesar de la necesidad de la nación como conglomerado particular de productores y consumidores de mercancías, tiende a lo posnacional, a la universalización de la nación que persistentemente transgrede de modo mortal. Echeverría ha dedicado su ensayo “La nación posnacional” (VS, pp. 143-154) a analizar este fenómeno. A comienzos del siglo XX se empezó a estudiar la tendencia de los Estados a ampliar sus acciones más allá de sus fronteras con el concepto de imperialismo, observando para la época supuestos cambios en la estructura del capitalismo, que migraba, a ojos de estos análisis, de un “capitalismo de la competencia” a uno de “monopolio”. La problematización de estos enfoques desbordaría el objetivo de este trabajo, por lo que se remite a la crítica que de ellas realiza Heinrich, para quien en estas concepciones “ya no es el valor lo que domina la economía, sino ahora es la voluntad de los monopolistas. Los intentos de planificación más o menos exitosos de los capitalistas individuales, los acuerdos de cártel, etc., se confunden con una transformación fundamental del proceso social mediado por el valor” (Heinrich, 2018, p. 274).

este otro Marx que se ha tomado como presupuesto a lo largo de todo este trabajo es claro al sostener que “la universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo” (2009 I, p. 362). La abolición final del sujeto automático será un efecto de su propia dinámica, un acto suicida, pues ante la falta de barreras, él mismo aparece como barrera, como límite y se dedica a su propia autodestrucción. Esta es la verdadera esencia del capital: es el impulso que se destruye a sí mismo, la máquina que se autoaniquila, el sujeto que corta la rama sobre el árbol en que se poza. La crisis terminal del capital y el análisis de los límites de la acumulación, fue analizada por Marx a través de toda su producción teórica, por lo que incluso en el proyecto a respuesta a Vera I. Zasúlich, de 1881, hablará de ésta.<sup>128</sup>

Estudiar estas leyes y tendencias, ponerlas al descubierto y distinguir su carácter determinante, no equivale a aprobarlas y militar a su favor, ni a proponerlas como modelos sociales a seguir, sino que simplemente se da cuenta de ellas y de su carácter abiertamente irracional y autodestructivo con el afán de transformarles. Marx deduce la desmesura que caracteriza al capital, su autodestructividad, del *concepto* de éste; lo que significa que el capital y su desmesura sólo llegarán a su fin juntos, implicando el pleno despliegue de su lógica la plena crisis global a la que tiende. Por tanto, el ímpetu a la mundialización es a la vez negativo y limitado, con lo que esta tendencia ciega a abandonar los mercados internos que se vuelven demasiado pequeños ante la desmesura desatada, vertiginosamente termina encontrando pequeña la redondez del mundo. “El mercado mundial constituye a la vez que el supuesto, el soporte del conjunto. Las crisis representan entonces el síntoma general de la superación de [ese] supuesto, y el impulso a la asunción de una nueva forma histórica” (Marx, 2009 I, p. 163). Puede sostenerse, entonces, que la dinámica a la globalización es consecuencia del carácter de crisis inmanente de esta sociedad, crisis que, de

---

<sup>128</sup> En efecto, según Marx, “la mejor prueba de que este desarrollo de la «comuna rural» responde a la corriente histórica de nuestra época es la fatal crisis padecida por la producción capitalista en los países europeos y americanos, donde mayor vuelo tomó, crisis que acabará por acarrear su eliminación y propiciará el *retorno de la sociedad moderna a una forma superior del tipo más arcaico*: la producción y la apropiación colectivas” (Marx, 1981, p. 41) (itálicas nuestras). Por lo demás, también resulta interesante notar que Marx aún hacia el final de su vida piensa en una modernidad no capitalista como proyecto de sociedad futura, modernidad a la que se retornará eliminando determinado tipo de relaciones sociales y sus estructuras negativas transitorias.

carácter inicialmente cíclico o latente, tiende a florecer de modo global y estructural. Mundialización del capitalismo y crisis total serían en este sentido fenómenos del mismo proceso.

Se ha sostenido en la introducción que uno de los elementos faltantes en la crítica del valor echeverriana es el papel más específico brindado al fenómeno de la crisis. A pesar del tratamiento del tema por parte del pensador en diversas partes de su obra, y del reconocimiento de que en el capitalismo “la crisis es una situación estructural” siendo que “mercado y crisis no son más que los dos aspectos de una misma medalla” (DCM, pp. 192, 195), se echa en falta la articulación de esta visión de la crisis con el devenir histórico del capital y de las múltiples modernidades. A pesar de no encontrarse esto de modo explícito, diversos elementos de su obra permiten hacer tal articulación, como se reparará.

**Historia/Subsunción:** Una de las principales características del capitalismo es que es una sociedad que tiene una esencia (principio estructurante único) que se despliega dialécticamente como núcleo totalizante y totalizado; a pesar de su tendencia a formar una totalidad unitaria, a reducirlo todo a sí mismo, no termina por cumplir su cometido, o si lo hace, declina. Sociedades previas no conocen tal grado de totalización a partir de un principio singular (Postone, 2016, p. 509). La totalidad social a la que el capital persistentemente tiende, en su impulso a imponer mundialmente su sustancia homogénea, no constituye un modelo aplicable a toda la historia, como ha pretendido mucha historiografía ligada a los planteos de Marx, sino que es socialmente determinado a esta “unidad de la complejidad”, que efectivamente tiene un principio último suficientemente poderoso como para determinar las formas de vida que se desarrollan en él. Como sostiene Echeverría, cuando se habla de la historia en general concibiendo “un cambio en el que «las cosas» transitan de un «estado» a otro diferente, el discurso historiográfico presupone, quiéralo o no, una concepción de la realidad histórica como unidad o síntesis de una *substancia* y una *forma*” (IM, p. 30).

Por la particular sustancia y forma de la sociedad capitalista, puede hablarse en ella de un flujo universal que posee una lógica histórica inmanente. Adorno en sus lecciones *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* daba cuenta de cómo, por presuponer esta sustancia y forma como inherente a toda sociedad, “la historiografía materialista dominante, oficial, es decir, vinculada con el nombre de Marx y con toda la sucesión de este, permanece totalmente en el ámbito del tipo de historiografía universal que aparece representado en Hegel, e incluso le hace ampliamente el juego



a esa unidad de la concepción histórico-universal” (Adorno, 2019, p. 192). Reichelt sostiene que, “la historia sólo existe en el mundo invertido en el que el metabolismo con la naturaleza se reduce a la condición de un vehículo para la búsqueda permanente de riqueza abstracta, en el que él queda atrapado por la lógica inmanente de este proceso, apoderándose de él y estructurándolo” (2013, p. 265). Asimismo, Postone considera que “la idea de que la realidad o las relaciones sociales en general son esencialmente contradictorias y dialécticas sólo puede ser asumida metafísicamente, no explicada [...] cualquier teoría que plantee una lógica de desarrollo intrínseca a la historia como tal, ya sea dialéctica o evolucionista, proyecta lo que es propio del capitalismo a la historia en general” (2007, p. 97). Por estos elementos, el capital tenderá a estructurar una trayectoria global, a imponer flujos espacio-temporales homogéneos en gran parte del planeta.

Una vez visto el origen del automovimiento, y su tendencia a la totalidad, debe, finalmente, enfocarse cómo hace su ruta y cuáles características sigue para imponerse mundialmente. A pesar de que hay una cierta idea en Marx sobre esta mundialización como un proceso homogéneo, unidimensional y evolutivo<sup>129</sup>, lo cierto es que a inicios de los años sesenta del siglo XIX, Marx va concibiendo en sus estudios que la dinámica histórica del capital se desenvuelve de modo complejo y no lineal, eso sí, no deja de observar en esta “objetividad espectral” una clara tendencia a la linealidad y homogeneidad mundiales. Esta tendencia a imponer una efectiva lógica arborescente de lo unívoco totalitario, que con cada vez más violencia expulsa lo contingente, azaroso e inesperado, atravesará un proceso de consolidación que topará con realidades y circunstancias concretas, conquie a pesar suyo, su actuación no se da en el vacío: se opondrá a realidades rizomática, que circulan y multiplican lo múltiple por doquier, algo que, ante sus impulsos, se torna intolerable. En palabras de Echeverría, Marx rompe a partir de los años mencionados con “la idea de la expansión capitalista «por contagio» [despliegue de mancha de aceite] uniforme” (CC, p. 91), “así como la idea acríticamente progresista del desarrollo de las fuerzas productivas y del papel que en él juega el capitalismo europeo” (DCM, p. 248). En opinión del pensador mexicano-ecuatoriano, y siendo él quien introduce esta temática en América Latina,

---

<sup>129</sup> Está de más decir que la teleología de la historia como sucesión inevitable del esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo, típica de la escolástica que asumió ciertos presupuestos de Marx, es insostenible desde los planteos suyos que se han destacado. “Lo que Marx demuestra es que, una vez que el valor se ha convertido en la forma de socialización predominante, esta debe seguir un curso inevitable que concluirá con su autodisolución. Pero no hay ninguna necesidad ni de que el capitalismo apareciese ni de que este abra el camino al socialismo” (Jappe, 2016, p. 230).

Marx logra dar tal viraje en su enfoque precisamente con el descubrimiento de uno de los conceptos fundamentales para la descripción crítica del capitalismo, y que permitiría ver el modo complejo de su devenir y vericuetos, a saber: la subsunción formal y real.

Marx trató el tema de la subsunción de modo extenso en manuscritos preparatorios de *El Capital* que sólo entrado el siglo XX vieron la luz, de forma que en su *magnum opus* apenas aparece de pasada en algunos pasajes (v. gr., Marx, 2017 I, pp. 409, 590 ss.). Esto provocó que gran parte de los marxistas del siglo XX pasaran el tópico por desapercibido, y que incluso a la actualidad constituya un enfoque minoritario en la comprensión de la dinámica histórica y en el desarrollo desigual del capitalismo (Echeverría seleccionó, tradujo y publicó a inicios de los años ochenta algunos importantes pasajes de estos manuscritos inéditos). Marx había descubierto desde 1858 la categoría fundamental de plusvalor, esta cantidad de valor que se crea en el plus-tiempo de trabajo, o, dicho de otro modo, la parte de la jornada de trabajo en la que el trabajador da gratuitamente tiempo de vida al capitalista que ha adquirido su fuerza de trabajo. Fetichistamente visto por la economía política como ganancia, Marx descubre que esta no es más que la existencia superficial y fenoménica en el mercado del lado oscuro, profundo y oculto que es el plusvalor. El valor sólo puede reproducirse continuamente como plusvalor, como valor autovalorizado aumentado. La plusvalía es el modo inevitable de existencia del valor. La sustancia automotriz produce las condiciones históricas necesarias para que este plusvalor pueda ser lo más grande posible, cosa que, como se ha visto con la ley tendencial a la baja, cada vez le resulta más difícil.

En opinión de Marx, al capital inicialmente les son indiferentes las características técnicas del proceso laboral sobre el que se posa. Lo toma, en un primer momento, sin cambiarlo inmediatamente, lo toma “tal como lo encuentra”. Es así que en su impulso inicial, el capital realiza la *subsunción formal*<sup>130</sup>, que significa que “en el modo de producción mismo no se verifica aún

---

<sup>130</sup> En todo el tratamiento del tema, desde los *Grundrisse*, pasando por los manuscritos del 61-63, y hasta *El Capital*, Marx explícitamente sostiene que es *el capital* el que se apropia del proceso y el que empieza a someter a la sociedad a sus haberes. No habla de los capitalistas, no habla de la burguesía, ni de los imperialistas, *siempre* está hablando con claridad de que “las *funciones* que ejerce el capitalista no son otra cosa que las funciones del capital mismo [...] el capitalista mismo no es poderoso sino en cuanto personificación del capital” (Marx, 2011, pp. 19 y 95). Insiste, con cierto grado de obstinación, que “el capital –y el capitalista sólo es el capital personificado, sólo funciona en el proceso de producción como portador del capital–, el capital, repito, durante el proceso social de producción que le corresponde extrae de los productores directos u obreros determinada cantidad de plustrabajo, plustrabajo que aquél recibe sin equivalente y que, según su esencia, siempre sigue siendo trabajo forzado, por mucho que aparezca como resultado de un libre convenio contractual” (Marx, 2017 III, p. 932). Definitivamente mucho lector de Marx no ha comprendido el título mismo de su principal obra, pues en sus adentros hubiesen preferido la titulación de “Los capitalistas”, “La burguesía” o “El imperialismo”, no “*El Capital*”.

ninguna diferencia [...] El *proceso laboral* desde el punto de vista *tecnológico*, se efectúa exactamente como antes, sólo que ahora como proceso laboral *subordinado* al capital” (Marx, 2011, p. 61). Sin embargo, a pesar de que no modifica necesariamente la forma material o técnica del aparataje, ya se ha incrustado en la reproducción social la abstracción real, el impulso del *telos* del valor como fin tautológico: la producción por la producción entra en escena. El *telos* lúdico motivado por la modernidad con su técnica, queda desfigurado e irreconocible. Los seres humanos a pesar de conservar sus técnicas y valores sociales culturales concretos de reproducción, pasan a servir a un proceso que no les pertenece, y que les domina.

El *plusvalor absoluto* es la forma específica que la subsunción formal implementa para autovalorizar el valor, siendo el impulso a aumentar el plust tiempo de trabajo hasta los límites más aberrantes, con jornadas de trabajo que tienden a abarcar todo el tiempo disponible del obrero, lo que le caracteriza. Este sacrificio e invasión del tiempo de valorización en todos los aspectos de la vida se torna desde cualquier punto de vista innecesario y absurdo, ante el desarrollo técnico alcanzado por la modernidad, sin embargo, este modo insaciable y desbocado que secuestra la sociedad vive de matar su fuente de vida. Con este virus acechando, “las otras horas, las del tiempo libre o de disfrute, aquellas durante las cuales el trabajador vive como ser social cultural –se relaciona directamente con las otras personas, habla, ama, juega, festeja, etcétera– son todas horas susceptibles de ser convertidas en tiempo para la producción” (DCM, p. 162).

Una vez que el capital ha llevado la jornada de trabajo a límites naturales que atentan contra la integridad física de los trabajadores, y siempre con el imperativo al aumento del valor, aparece en escena la *subsunción real*. “La mistificación implícita de la relación capitalista en general, se desarrolla ahora mucho más de lo que se había y se hubiera podido desarrollar en el caso de la subsunción puramente formal” (Marx, 2011, p. 60). Ahora sí se realiza una modificación material y técnica del proceso de producción, de modo que la abstracción real produce las formas concretas con que se siente más a gusto, penetrando en su núcleo el proceso técnico-cultural de producción/consumo. Esta subsunción sustancializa y naturaliza la tendencia abstracta y meramente funcional al valor en la estructura técnica del proceso de reproducción, transformando todos los elementos a este fin. Ahora ya no sólo formalmente, sino realmente el sujeto automático moldea a su antojo el conjunto de la sociedad, su estructura científico-tecnológica, conque la dominación abstracta empieza a materializarse y ponerse en movimiento sobre sus propios pies.

En opinión de Echeverría, con este paso, “ya en el diseño de los objetos del mundo de la vida moderna está inscrita su función como vehículos de esa subsunción y su uso como objetos de una actividad de sentido no capitalista les resulta extraño, antifuncional” (VS, p. 75), –Adorno dirá, en el mismo sentido, que ahora “cada placer emancipado del valor de cambio adopta rasgos subversivos” (2009, p. 26)–. En esta subsunción, el valor adquiere su aumento mediante el *plusvalor relativo*, que en lugar de aumentar desproporcionadamente la jornada, succiona tiempo de vida mediante la reducción del tiempo de trabajo necesario, aumentando la productividad del trabajo a través de métodos en los que se produce en menos tiempo más mercancías. Aquí se avizora ya la contradicción implícita del capitalismo, pues esta reducción del tiempo de trabajo necesario no es más que la introducción permanente y cada vez más violenta de maquinaria y métodos de producción que ahorran tiempo de trabajo humano, salario, y capital variable y, por ende, disminuye a la larga el plusvalor. “Independientemente de la voluntad de tales o cuales capitalistas, esto se convierte en una *ley* del modo de producción capitalista” (Marx, 2011, p. 76).

Las formas fundamentales para lograr esta subsunción son tres: la *cooperación*, en donde los obreros, una vez que “no son más que un particular modo de existencia del capital” (*ibid.*, p. 60), despliegan una actividad que “no es una asociación recíproca, sino una unidad que predomina sobre ellos, cuyo sujeto y director de escena es el capital” (Marx, 1988, p. 261); la *división del trabajo*, en el mismo lugar donde se ha concentrado la mayor cantidad de trabajadores que realizan procesos separados dentro de la fábrica, “como funciones de un autómatas dotado de vida, consciente precisamente por la combinación a través de la división y autonomía” (*ibid.*, p. 278), generando “una disciplina cuartelaria y un permanente régimen de vigilancia” y, el *desarrollo de la maquinaria*, que aparece ahora como *factum* tecnológico en el que el hombre de hierro domina y subordina al hombre de carne y hueso, el trabajo objetivado al trabajo vivo, que ahora no es más que “un accesorio vivo, el apéndice consiente, de la máquina inconsciente pero cuya operación se da de modo uniforme” (Marx, 1991, p. 489), máquina que, como desvela el pensador de Tréveris, mide su productividad “por *el grado en que sustituye trabajo humano*” (2017 I, p. 468). Un aumento en la productividad social, a pesar de la terquedad de los agentes del capital, se transforma en una disminución del plusvalor, del tiempo de trabajo socialmente necesario representado en mercancías, la forma históricamente específica y cada vez más anacrónica de concebir la riqueza.

Una vez que la maquinaria se ha generalizado en su empleo capitalista, y la ganancia extraordinaria obtenida inicialmente por su uso aislado desciende al nivel medio general por su difusión, la realidad abofetea a sus ciegos personificadores haciéndoles valer “la ley según la cual el *plusvalor* no surge de las fuerzas de trabajo que el capitalista ha remplazado por la máquina, sino, a la inversa, de las fuerzas de trabajo que ocupa en ella. El plusvalor surge exclusivamente de la *parte variable del capital*” (*ibid.*, p. 485), con lo que aflora la crisis nuevamente como tema central del proceso. Es la contradicción irresoluble a lo interno de este sistema, que conduce, precisamente gracias al éxito y a la victoria definitiva del valor sobre todas las formas de vida distintas a él, a su derrota contundente. La producción de valor como un elemento estructural definitorio del capitalismo resulta cada vez más irracional, debido a la enorme capacidad de producción de riqueza material y bienes posibilitada por el conjunto de los aparatos de producción y el desarrollo tecnológico, que sin embargo torna como condición *sine qua non* de su dinámica la miseria y el hambre (la escasez artificial en medio de la abundancia real, que, contra todas las posibilidades abiertas por la modernidad, se torna cada vez más en condición básica de la existencia humana, cuestión que “no es la consecuencia de un fracaso del capitalismo, sino todo lo contrario, el resultado de su triunfo” VS, p. 41). El predominio del plusvalor relativo no elimina la existencia del plusvalor absoluto, sino que en la producción capitalista se verán constantemente vinculados y empleados a la vez, con aumentos absolutos de la jornada laboral acompañados de un aumento de la intensidad y la productividad del trabajo (pocas personas trabajando con jornadas extensas, mientras tiende a crecer el número de desempleados, algo en principio absurdo). Se consuma, en síntesis, el hecho de que momentáneamente, en un período y región específica, con tendencia a la mundialización,

la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta se presentan ahora como fuerzas productivas y formas del capital, del trabajo materializado, de las condiciones materiales del trabajo, que, en cuanto a la forma sustantivada del trabajo vivo, se enfrentan al trabajo vivo personificadas en el capitalista. Volvemos a encontrarnos aquí con la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el *fetichismo* de la mercancía [...] es una inversión, la personificación de una cosa y la cosificación de una persona. Y esto es lo que distingue a esta forma de todas las anteriores: el hecho de que, en ella, el capitalista no sojuzga al trabajador mediante ningún poder personal, sino que lo sojuzga solamente en cuanto «capital» (Marx, 1980 I, pp. 362-363).

***Multiplicidad/Hegemonía:*** De manera apretada se ha mostrado el origen del movimiento, la tendencia a la mundialización y las diversas rutas que irá tomando el sujeto automático en su imposición, en un desarrollo procesual que será desigualmente concretado en las diversas partes que intenta subsumir, pero con una clara trayectoria combinada a un flujo totalizante y homogéneo. Este es el marco que, en nuestra opinión, se encuentra fundamentando la tesis central de Echeverría: el despliegue múltiple de la modernidad capitalista. Alejado de los simplismos que ven un desarrollo de golpe, monolítico y homogéneo por todo el planeta por parte de esta formación social, como por derrame o mancha de aceite, una especie de acto de magia que ignora las especificidades sociohistóricas de cada región donde implementa la subsunción<sup>131</sup>, a la vez que de los fragmentarismos y de las “pequeñas historias”, Echeverría afirma de modo claro que el origen de las múltiples modernidad debe rastrearse en una dinámica profunda, esencial, unitaria, en definitiva, en la presencia efectiva y real del *hecho capitalista*. Según él,

una misma dinámica, y el orden jerárquico que las relaciona entre sí consiste en una serie de subsunciones en la que la eficacia formativa de la más reciente subordina a la anterior; serie que se parece más bien a una cadena de organismos vivos, parasitarios el uno del otro, en la que el metabolismo del huésped, indispensable para la existencia del receptor, debe adaptarse sin embargo a las exigencias del metabolismo de éste (*IM*, p. 122).

Las distintas configuraciones de la modernidad capitalista aparecerán relacionadas con la amplitud (tendencia a la mundialización), densidad (intensidad relativa de la subsunción al capital) y tipo diferencial (ubicación relativa de un determinado conglomerado humano respecto de la

---

<sup>131</sup> Simplismo presente en autores como Žižek, quien ignorando la complejidad misma del despliegue procesual múltiple de la modernidad capitalista, cree que “el recurso a la pluralidad («no hay una modernidad con una esencia fija, hay muchas modernidades, cada una de las cuales es irreducible a las demás...») es falso, y no porque no reconozca una única «esencia» fija de la modernidad, sino porque la multiplicación funciona como la renegación del antagonismo que es inherente a la noción de modernización como tal: la falsedad de la multiplicación reside en el hecho de que libera la noción universal de modernidad de su antagonismo, de la forma en que está inscrita en el sistema capitalista, y relega esta dimensión a la de una de sus subespecies históricas”, siendo que, en definitiva, hay que “concebir tal multiplicación de las modernidades como una forma de renegación fetichista” (Žižek, 2006, pp. 212-213). En la misma línea, la lectura Jameson resulta aún más desatinada, pues en su opinión, ante el “cliché” de ver múltiples modernidades, se cae en la fórmula de que “puede haber una modernidad para todos que sea diferente del modelo anglosajón convencional o hegemónico. Todo lo que nos disguste de este, incluida la posición subordinada en que nos deja, puede borrarse gracias a la idea tranquilizante y «cultural» de que podemos configurar nuestra modernidad de otro modo, razón por la cual es posible la existencia de un tipo latinoamericano, un tipo indio, un tipo africano y así sucesivamente” (Jameson, 2004, p. 21). La visión simplista del proceso es despampanante. La lógica de las contradicciones internas del capital (que no anulan, sino que expresan en su *esencia* el antagonismo buscado por Žižek), la competencia, la crisis y la subsunción resultan un misterio para estos autores. Según ellos existiría, pues, una única y homogénea forma de experimentar y vivir el proceso mundializante de la modernidad capitalista.

geografía mundial del capital y su centro) de la modernidad en cuestión respecto del accionar del sujeto automático. En lo que sigue, se rastrearán los principales momentos teorizados por Echeverría, así como algunos que podrían desprenderse de su teorización y que no logró enfocar cabalmente. Como modos de manifestación empírica del valor valorizándose, estas distintas modernidades no pueden no ser enfocadas a partir de ciertos fenómenos políticos, culturales y económicos que se ubicarían en la superficie de su dinámica. Sin embargo, las leyes previamente destacadas serán las que en última instancia estén interviniendo en los comportamientos en cuestión. No se pretende de ningún modo una historia universal del capitalismo, ni un punto de vista omniabarcante, sino el enfoque y análisis de los principales momentos de la ruta seguida por el capital en su intento de mundializarse.

Para una teoría crítica de la modernidad ninguna de las formas específicas de manifestación del capital puede concebirse como la más coherente o definitiva, pues esta manera de leer el asunto ha decantado en que se vea a una de estas configuraciones evanescentes como el núcleo definitorio de su dinámica (muchos de estos planteos imaginan que esencia y apariencia son coincidentes), conque pasan lejos del problema de la constitución sociohistórica de la realidad, al identificar alguna fase en específico con el todo, sin lograr dilucidar adecuadamente su núcleo e imposibilitándose captar el movimiento y variación inherente a este universo social (si algo llegó a impresionar a Marx era el movimiento, mutabilidad y fluidez inherente al sistema). Al enturbiar o no reconocer del todo el núcleo básico del capitalismo como una forma total de vida social, muchos enfoques, aparentemente emancipatorios y críticos, no hacen más que poner en entredicho algunas de sus fases, terminando por promover y legitimar el dominio del capital en nuevas formas, como el capitalismo centrado en el Estado (el capitalismo “moderado” por el que mucha izquierda aboga, con el afán de “regular” y someter por la “política”, una dinámica ciega por esencia). La dinámica histórica autoimpulsada que a continuación se observará, irá teniendo centros de gravedad transitorios de dominio y afianzamiento, pues esta dinámica mundializante se irá estableciendo en espacios cada vez más amplios de acción, saltando a partir de crisis periódicas a otros centros, con el afán de buscar desesperadamente su “fuente” de vida. Este “centro pseudo político”, como lo llama Echeverría, es parte de “una dirección y una necesidad innovadoras, provenientes precisamente del funcionamiento automático de la relación social «capitalismo»” (*DCM*, p. 283).

En una dinámica de expansión geográfica mundial, se producen hegemonías momentáneas del sujeto automático en determinados territorios o zonas, que le dotarán de características específicas al momento de afianzamiento y expansión que personifique sus impulsos, y que transmitirá al resto del mundo con el que tiene contacto o que subordina. Como sostiene Marx, “sin duda, la *relación de producción* misma genera una nueva relación de *hegemonía y subordinación* (que a su vez produce también sus propias expresiones *políticas*, etc.)” (Marx, 2011, p. 62). Si bien la traducción del texto no deja de mostrar la influencia gramsciana de quien lo vierte<sup>132</sup>, efectivamente el capital irá estableciendo diferentes centros –en sus albores, como se verá, debido al poco control que aún detenta el valor, varios centros simultáneos con cuotas similares de poder disputan violentamente su hegemonía– a partir de los cuales se va imponiendo progresivamente a nivel planetario. Esta dinámica social en la que las múltiples modernidades se ven arrastradas por un proceso mayor en el que el “centro de gravedad” imperante (transitorio, no permanente, ni eterno) determina el orden/violencia mundial, resultará esencial en la consolidación planetaria de esta lógica. La crisis juega un papel crucial en la sucesión de un *hegemón* a otro.<sup>133</sup>

No es una dinámica transhistórica, sino que “la relación de hegemonía y subordinación es ella misma producto de la implantación del modo capitalista de producción” (Marx, 2011, pp. 64-65). Cada una de estas hegemonías o manifestaciones visibles de determinado momento de expansión del capital, en la que ciertos centros tendrán sus “ejecutores” portadores de

---

<sup>132</sup> El traductor está vertiendo las palabras “*Ueber- und Unterordnung*” (construcción consignada reiteradamente por Marx en el contexto indicado) por “hegemonía y subordinación”. Otra acepción podría ser “dominación y subordinación” (como traduce la edición inglesa Marx, 1994, pp. 95 ss. y 430 ss.), sin embargo, a pesar de que el concepto de *hegemonía* hace referencia ineludible a Gramsci, quien lo popularizó teniendo presente principalmente la capacidad de dirección política, intelectual y moral de una clase o grupo sobre el resto de la sociedad, no es del todo desacertado pensar en una hegemonía del sujeto automático (que se ejercería sobre *toda* la sociedad, cultura, conocimientos, etc.), con momentos específicos en los que se manifiesta a través de conglomerados sociales y políticos que ejercen la capacidad de *enunciar credibilidad* en la expansión del poder e influencia de su dominio. Como expresa Marx, efectivamente cada uno de estos momentos va a producir “sus propias expresiones *políticas*”, no a la inversa, como se cree frecuentemente. El acento de Marx indiscutiblemente está puesto en la dinámica del capital, no en el papel de este o aquel grupo.

<sup>133</sup> Arrighi (2014) presenta de modo similar su propuesta de lectura de los ciclos sistémicos de acumulación, que consecutivamente desde el ciclo genovés (siglo XV- principios del XVII), holandés (principios del XVII-XVIII), británico (finales del XVIII-principios XX) y estadounidense (finales del siglo XIX), tienen como motor la financiarización que produce una crisis terminal del ciclo. Su atención está puesta en los agentes político-gubernamentales, como se ha dicho, pero su teorización de las fases de expansión resultará útil para fortalecer o contrarrestar en algunos aspectos la lectura de Echeverría. Ya Marx ha esbozado con bastante claridad esta idea, cuando sostiene que “con la deuda pública surgió un sistema crediticio internacional, que a menudo encubría una de las fuentes de la *acumulación originaria* en un país determinado”. A continuación, observa Marx, el tránsito del sistema veneciano a Holanda, de esta a Inglaterra, y de Inglaterra a Estados Unidos constituye una ruta claramente rastreable (Marx, 2011 I, p. 847).



especificidades culturales e históricas, impondrá al resto algunas de estas configuraciones particulares, ciertas pautas de comportamiento socio-cultural y económico (nunca con la sólida homogeneidad que muchos imaginan, sino siempre como una dominante cultural en medio de un abanico de rasgos diversos que tenderán a la lógica que ese *hegemón* infunda). Serán las múltiples modernidades de las que a continuación nos ocuparemos. Esta dinámica, insiste una vez Marx contra las visiones simplistas, “adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases” (Marx, 2017 I, p. 809)<sup>134</sup>. La ambivalencia de la modernidad, como algo positivo pero a la vez siempre negativo, en tránsito permanente, hace que esta modernidad hegemónica, “realmente existente”, siendo aún dominante, no logre afirmarse como exclusiva y definitiva de una vez, extinguiendo cualquier otro intento de darle forma a esa sustancia desatada. De ahí que “las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación civilizatoria de una sustancia histórica –el revolucionamiento posneolítico de las fuerzas productivas– que aun ahora no acaba de perder su rebeldía” (*MdB*, p. 147). Las versiones de lo moderno reprimidas y subordinadas por la hegemonía dominante, no dejan de estar activas y formar parte de la realidad sociohistórica de determinados conglomerados humanos, en razón de lo cual, a pesar de constituir intentos frustrados, pueden dejar huellas permanentes en estas formas sociales, aún siglos después.

Estas diversas hegemonías se establecen gradualmente, conquie en ocasiones entre una y otra logran traslaparse elementos característicos tanto de la vieja como de la nueva. Serán de especial interés para Echeverría los puntos de quiebre o inflexiones que marcan las “vueltas de siglo” y la reconfiguración hegemónica. Son períodos de efervescencia, de reorganización de los regímenes espaciales, temporales, cotidianos, y donde se juega una y otra vez la politicidad humana, esa “capacidad que tienen los seres humanos de dar una determinada forma a su vida social”, pero que en las relaciones donde domina el fetiche-autómata, según él, “está siendo usurpada instante a instante por las cosas, entendiendo por «cosas» el funcionamiento automático del mercado dominado por el capital”, donde “las relaciones de convivencia que puedan entablar

---

<sup>134</sup> Esta cita, casi del cierre de *El Capital* se corresponde de modo directo con su frase de apertura: “La riqueza en *las sociedades* en las que domina *el modo* de producción capitalista” (2017 I, p. 83) (itálicas nuestras). No habla Marx indeterminadamente de un sólo tipo posible de manera de vivir *en* y *con* el modo de producción capitalista, habla de las sociedades (plural) donde el modo (singular) *domina* (¿hegemoniza?). La dinámica no parece poder reducirse a simplismos ni a visiones lineales y mecánicas, que muchas veces, incluso por propuestas supuestamente inspiradas en sus planteos, se le achacan.

entre sí los individuos humanos están siendo convertidas permanentemente en vehículo o soporte de una especie de «vida social» que llevan entre sí las mercancías” (VS, p. 145). Aparece ante los individuos que la viven como una dinámica en la que están arrastrados y son hechos antes que verse como ejecutores y creadores de la misma: la capacidad de las cosas y las circunstancias organizan la sociedad *a espaldas* del ser humano, constituyen “un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción” (VU, p. 197).<sup>135</sup>

**Inversión/Reflejo:** Una última aclaración. Marx sostiene en las *Teorías* que “la *forma invertida* en que se manifiesta la *inversión real* se encuentra naturalmente reproducida en las ideas de los agentes de este modo de producción. Es un tipo de ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar” (1980 III, p. 403) (itálicas nuestras), y esto porque los agentes aquí “aparecen puestos en relaciones que determinan su *mind* sin que ellos necesiten saberlo. Cualquiera puede necesitar dinero como tal dinero sin saber lo que el dinero es. Las categorías económicas se reflejan en la conciencia de un modo muy invertido” (*ibid.*, p. 147). En opinión de Marx, debido a que las mercancías no poseen la locomoción y no pueden llegar por sí solas al encuentro en el mercado, aparecen los “custodios” suyos, que se relacionan entre sí como “*personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos”, como simples poseedores de mercancías. “Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el contrato – legalmente formulado o no–, es *una relación entre voluntades* en las que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica* o *entre voluntades* queda dado por la relación económica misma” (Marx, 2017 I, p. 137).

En *El Capital* Marx supera su perspectiva de la estructura y superestructura defendida en el famoso “Prólogo” de 1859, y muestra el fundamental concepto de reflejo en el espejo<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Una vez más, y para observar el modo como *efectivamente* las leyes que rigen el modo de producción capitalista se autonomizan y aparecen cuasiobjetivamente dominando a los individuos que las producen y reproducen constantemente, Marx sostiene, con claridad, que “aunque ahora el conjunto de este movimiento se presente como proceso social, y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está [presente] en su conciencia, ni, como totalidad, es subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social *ajeno* situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos” (Marx, 2009 I, p. 131).

<sup>136</sup> No es este el espacio para desarrollar en extenso el tema, pero quisiéramos sugerir que, en nuestra opinión, Marx posee una comprensión precisa de las propiedades ópticas de los espejos. Las ideas y categorías de la sociedad mercantil, actuarán cual *espejos esféricos* (cóncavos o convexos), generando imágenes reales o virtuales (el capital como “sujeto automático” que encarna todas las fuerzas del trabajo social se refleja en la teoría tradicional como “sujeto autónomo”); por su parte, la mercancía y el dinero actuará como *espejos planos*, generando imágenes virtuales

Siempre refiriéndose a la relación entablada por los propietarios privados de mercancías, sostiene que ésta se les aparece sin llevar escrito en su frente “*lo que es*”, de modo que, y para precisar el sentido de este reflejo, en su opinión, “la manera en que existe para ellos, o en que se refleja en su cerebro, dimana de la naturaleza de la relación misma. Más adelante los hombres procuran desentrañar, mediante la ciencia, el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de una cosa *como valor* es producto suyo, a igual título que el lenguaje” (Marx, 2017 I, p. 905). Sin embargo, insiste Marx, “así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano” (*ibid.*, p. 711). *Objetivamente* los seres humanos están dominados por sus productos, a pesar de que en su cerebro se refleje lo contrario.

Contra la visión tradicional, la lectura atenta del texto muestra que no son las “relaciones jurídicas” el reflejo en el espejo, sino que son el *medio a través* del cual la realidad hace su aparición, mediante un espejeo complejo donde se refleja invertidamente una realidad invertida. Podría parecer que esta doble inversión daría lugar a una realidad transparente en lo inmediato, pero más bien lo que se produce es una realidad “falsamente transparente”, a cuya dilucidación los elementos anteriormente destacados brindan herramientas clave (la estructura fenomenológica de la realidad, las leyes de su movimiento, la forma de aparición, etc.). El modo de presentación acá no coincide con el esquema difundido y tomado acríticamente por gran parte del marxismo, pues no habla de una estructura *condicionando* o *determinado* una superestructura. En vez de dualismos (con relaciones económicas “objetivas” y representaciones “subjetivas”), Marx habla de una

---

que parecen estar detrás de ellos (carácter social del trabajo aparece como carácter objetivo de los productos del trabajo, es decir, relaciones sociales aparecen como cosas). No obstante, debe tenerse presente que en muchos casos la realidad que se estará reflejando es una realidad no natural, no sensible, no física, o, para decirlo con Marx, una “forma fantasmagórica”, “una objetividad suprasensible” o “espectral”, conque la analogía y las propiedades ópticas tendrán ciertas limitaciones explicativas. El reflejo, en todo caso, no será nunca mecánicamente igual, como una vez más patentaron las lecturas simplistas, pues dependerá de cada determinación y relación de la realidad reflejada y del espejo sobre el que se refleja, pudiéndose presentar imágenes cuyo tamaño pueda estar aumentado o reducido, su orientación derecha o invertida y su tipo pueda ser real o virtual. Es claro que no puede reducirse el análisis a un mero empirismo, un reflejo inmediato de lo real, sino que, para captar la especificidad de ese *quid pro quo*, se torna fundamental la mediación del concepto. En el pensamiento económico y filosófico generado por este cosmos social, según Marx, constantemente sobrevienen ilusiones ópticas, de modo que quienes creen ver la realidad como un campo transparente, no pueden descifrar los “enigmas”, “jeroglíficos” y “secretos” sociales que le constituyen, invadiéndoles un “ingenuo asombro cuando súbitamente aparece como una relación social lo que acababan de pensar torpemente que habían definido firmemente como una cosa, mientras que luego se burla de ellos demostrando tratarse de una cosa, algo que apenas si habían concluido de fijar como una relación social” (Marx, 2016, p. 18) (Trad. mod.).

realidad social que se refleja en el espejo, y como todo reflejo, habría que suponer que en este reflejo las imágenes se reproducirán invertidas, derechas, aumentadas, plegadas, etc.

En el caso de las categorías o ideas, sostiene Marx, se está ante una realidad invertida que se refleja en el espejo para invertirse nuevamente. Una doble inversión, donde la realidad irracional se refleja como racional, la destrucción de la naturaleza se refleja como desarrollo y progreso, la explotación y exclusión social aparecen como contrato legal y libertad, el accionar del sujeto automático aparece como la acción consciente de individuos o grupos sociales, donde la cosa sensiblemente suprasensible que es la mercancía aparece como cosa trivial y corriente, donde el valor de uso aparece como forma natural, en suma, donde la contradicción aparece como concordia. El mundo realmente de cabeza, aparece ahora en este espejo como mundo falsamente puesto sobre sus pies; pero la inversión de la que se trata en definitiva no es un error psicológico o mental, sino parte constitutiva de la realidad social.

La supuesta “superestructura” del marxismo tradicional ahora aparece como un dispositivo subcodificador que invierte o refleja categorialmente la inversión real. No resulta de una supuesta esfera mental o simbólica dominada por algunos sectores sociales o individuos para su provecho (lo que en algunos casos por supuesto que pasará a través de manipulaciones o apologías explícitas) presuponiendo una realidad inalterada y una mente obnubilada, pues en el concepto de reflejo en el espejo presentado en *El Capital*, la supuesta independencia de la estructura y superestructura y su posterior “acción recíproca” o “solapada” entre las dos, defendida tradicionalmente, no se sostiene, siendo el “hecho social total” el que funda él mismo la partición de las distintas esferas. Los modelos tradicionales presuponen ambas dimensiones como separadas y reunidas exteriormente *a posteriori*, mientras que en la crítica categorial que rastrea el hecho social total se producen sociohistóricamente ambas relaciones<sup>137</sup>. La mayoría de las teorías tradicionales que desechan de entrada el esquema esencia/apariencia típico de este universo social o cualquier otro

---

<sup>137</sup> Marx se expresa de modo nítido: “El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada” (2009 I, p. 28). La crítica de la economía política marxiana centrada en las categorías nucleares de esta sociedad, realiza la descripción de las formas básicas de la sociedad moderna, que existen “antes de toda distinción entre la economía, la política, la sociedad y la cultura. A menudo se le reprocha a Marx reducirlo todo a la vida económica y descuidar al sujeto, al individuo, la imaginación y los sentimientos. En realidad, Marx no hizo más que ofrecer una descripción inmisericorde de la realidad capitalista. Es la sociedad mercantil la que constituye el mayor «reduccionismo» jamás visto. Para salir de tal «reduccionismo», es necesario salir del capitalismo, no de su crítica” (Jappe, 2016, p. 24).

modelo de profundidad, estarán doblemente alejadas de una realidad con la que ni siquiera tendrá contacto.

De modo que, a continuación, se mostrarán los múltiples despliegues de la modernidad capitalista, señalándose cuando corresponda, dónde van apareciendo y desarrollándose algunas de las características que anteriormente han sido destacadas como las principales peculiaridades de esta sociedad *in toto* (apartado 4.1), para, en un tercer movimiento, tomando el concepto de reflejo en el espejo, realizar en ciertas ocasiones anotaciones de pasada sobre la forma específica de modernidad que se esté trabajando, y algunas ideas de pensadores que han hecho sus planteos en ese momento. Consideramos que Postone no erra al sostener que “los argumentos de Marx que deducen el valor deberían entenderse como parte de un metacomentario continuo sobre las modalidades de pensamiento características de la sociedad capitalista (por ejemplo, de la tradición de la Filosofía moderna y de la Economía política) [siendo un comentario que pone] en relación implícitamente esas modalidades de pensamiento con las formas sociales de la sociedad que constituye su contexto” (Postone, 2006, p. 205). Para esto, se empleará en gran parte de las citas de estos pensadores y filósofos la excelente historia mundial y crítica centrada en el pensamiento político-filosófico que ha elaborado E. Dussel (2007).<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Como sostiene Jappe (2016, p. 266), resulta reiterado el análisis de los *contenidos* de la conciencia social a partir de elementos materiales, donde desde Kautsky, por ejemplo, se consideraba como insumo del pensamiento de Spinoza el movimiento económico y comercial del mercado de lana holandés. Sin embargo, las *formas* del pensamiento también deben ser alumbradas, pues, como claramente señala Marx, son “formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan *ese* modo de producción social *históricamente determinado*” (2017 I, p. 127). Es precisamente la iluminación de la *forma* uno de los distintivos del pensamiento marxiano respecto de las demás tradiciones. El joven Lukács (1975) será uno de los primeros en emprender tal tentativa a inicios del siglo veinte, reconociendo que una explicación de las formas sociales de la conciencia y del conocimiento debe contemplar necesariamente el proceso de devenir histórico-social. Al analizar tanto las formas de subjetividad como de objetividad del universo social capitalista a partir de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política, Lukács aborda los distintos problemas con los que se enfrenta el pensamiento moderno como parte de la estructura mistificada y cosificada que envuelve totalitariamente todas las esferas humanas, pero que, en definitiva, están sociohistóricamente constituidos, a pesar de su supuesto carácter transhistórico y descontextualizado. Su enfoque de la problemática tendrá claros ecos en perspectivas como las de Sohn-Rethel, Adorno, entre otros. Consideramos que Echeverría trabaja desde tal enfoque (*cfr.*, *MdB*, pp. 101-118), por lo que, de pasada, se destacará algunos pensadores y determinados contextos de las múltiples modernidades.

### 4.3 Breve historia del sujeto automático

Entre los siglos VIII y VII antes de nuestra era acontece un evento que tendrá enormes consecuencias. Según Marx, todavía en la época de Homero, “el valor de una cosa se ve expresado en una serie de objetos diferentes” (Marx, 2017 I, p. 112), es decir, aún en este momento, no ha aparecido un objeto específico monopolizando la representación de todos los demás, engulléndose el derecho a ser la “medida universal” de todos. La mercancía ha empezado a invadir ciertos nichos, pero sigue manteniéndose como un fenómeno secundario, limitado a ciertos productos y a ciertos mercados. Será en el siglo VII cuando, tras la aparición de la moneda acuñada en la zona jónica del Egeo (Lidia o Frigia), asome ese objeto monopolizador decisivo en la síntesis social y en el intercambio de mercancías. Diversos estudiosos han insistido sobre el impacto y los alcances de este portentoso paso (v. gr., A. Sohn-Rethel, G. Thomson, R. W. Müller), sin embargo, lo cierto es que, a pesar de la aparición de lo que podría considerarse formas embrionarias y no desarrolladas del sujeto automático, éste aún no se despliega con fuerza y libertad. Se perfila *en potencia*, pero su “biografía” no ha empezado. En este momento el dinero empieza a desempeñar un papel determinante y emprenderá un permanente empoderamiento desde su mera función como medida de valor y como medio de circulación hasta independizarse de éstas y establecerse propiamente como entidad autónoma<sup>139</sup>. Formas como el atesoramiento empezarán a ser comunes en este contexto, a las que diferentes filósofos se opondrán (Platón, Aristóteles, Sófocles, verán de malos ojos el atesoramiento y el poder que el dinero empezó a mostrar).<sup>140</sup>

Debido a su “efecto disolvente” y a la faltante de determinadas condiciones para su plena realización, serán sus “formas antediluvianas” las que predominarán (comercio, usura), y su existencia potencial seguirá merodeando sin poder dar el salto a la transformación del dinero en

---

<sup>139</sup> El fragmento 90 de Heráclito (DK 22 B 90) resulta indicativo de esa potencia independiente que empieza a aparecer. “Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro”. En Homero, según Marx, este oro-mercancía autónomo no ha aparecido.

<sup>140</sup> En la nota 52, p. 76, se han destacado los señalamientos de Marx sobre la reticencia de estos filósofos para con el sujeto automático. Agregamos otras apreciaciones (todos los números corresponden a la citación clásica de los textos griegos, tomados de las traducciones de editorial Gredos). En *República* Platón censura al “hombre escuálido, que en todo busca hacer ganancia, y atesorador” (554a ss.) como uno de los causantes de la decadencia política de un Estado. Además, en *Leyes* se muestra reacio a la existencia de la ciudad cerca del mar, puesto que “al llenarla de tráfico y los negocios del comercio al por menor y al engendrar costumbres cambiantes y no fiables en las almas, hace a la ciudad misma no fiable y la enemista consigo misma, así como con los otros hombres [...] si poseyera esa cualidad, se haría una gran exportadora y se llenaría, a su vez, de *monedas de plata y de oro*” (705a-b) (itálicas nuestras). Su reticencia para con el poder que observó podría desencadenarse dejando a la libre las fuerzas inherentes al dinero, son claras (en la metáfora del anillo de Giges en *República* (360a), fabricado precisamente de “oro”, donde se observa el aspecto negativo derivado de su uso en la usurpación del poder dándole cualidades incontrolables, reafirma su posición).

capital. Tendrá que aparecer el trabajador *doblemente libre*, generalizarse el trabajo asalariado, una expropiación extensiva de los medios directos de producción de gran parte de la población, una penetración violenta de la forma-mercancía como forma predominante de aparecer los productos, un mercado cada vez más extenso, un interés creciente por la dimensión temporal de la existencia y la penetración del dinero como intermediario de todas las actividades humanas, para que el sujeto automático pudiera hacer su entrada en escena. En este contexto, la forma celular mercancía, la abstracción real y el sujeto automático se ponen en pie por sus propios medios. Según Marx, en este momento, se está “ante una inversión, una distorsión del dinero, un uso impropio del mismo, que de criado se convierte en amo, desprecia la riqueza natural y destruye la armonía de los equivalentes” (Marx, 2016, p. 258). Este incidente histórico, atravesado por contingencias y condiciones fortuitas, dará sus primeros pasos, según la perspectiva seguida acá, en Europa mediterránea hacia el siglo XIII. El dinero en cuanto capital no tendrá límite, existirá en un movimiento constantemente renovado y supondrá un vuelco general en la forma de producir/consumir de los pueblos. Como “sustancia en proceso, dotada de movimiento propio” (Marx, 2017 I, p. 223), aumentará por sí mismo su magnitud, se valoriza a sí mismo y anuncia una época nueva en la historia.

Pensar el inicio del capitalismo supone tomar partida de entrada por una manera de enfocar el asunto. Está suficientemente demostrado el gran poderío que el sistema comercial establecido por China, el Indostán y los árabes tuvo siglos antes de la aparición de Europa jugando algún papel en el mercado mundial. Se sabe de su uso de formas de dinero –oro, ganado, conchas y hasta papel moneda–, de la existencia de formas de salario, pero a pesar de ello, el dinero como fin en sí mismo no despuntó al grado de someter la sociedad entera a sus haberes: ese será el detonante que en el Mediterráneo hará que, de mero representante de las mercancías, ahora las propias mercancías aparezcan como representantes del dinero. Todavía en el siglo XVIII de nuestra era, como sostiene explícitamente Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776), se reconoce que “China ha sido durante mucho tiempo uno de los países más ricos, mejores cultivados, más fértiles e industriosos” (Smith, citado en Dussel, 2007, p. 146). Esta visión de China, que será sepultada tan sólo unas décadas después cuando Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1820) hace aparecer a Europa como “centro” que había sido preparado en la historia universal que, según él, “va de Oriente a Occidente: Europa es absolutamente el término de la historia universal” (Hegel,

2012, p. 201)<sup>141</sup>, demuestra el verdadero papel económico de este gigante. Sin embargo, en él el dinero no es autoreflexivo y no exige un autocrecimiento incesante, funciona, principalmente, como intermediario entre dos bienes o mercancías. Este dinero se transforma en capital, en su tercera determinación, como dinero en cuanto dinero, cuando su forma de existencia exige un incremento permanente, tautológico y sin fin ni medida, situación que, según opinión de Echeverría, que también es la nuestra, solamente sucede en Europa en el siglo destacado.

No se considera que Echeverría peca de eurocentrismo, como se ha intentado mostrar en el capítulo 2.2, sin embargo, a pesar de pensadores como A. G. Frank, S. Amin o E. Dussel, que ven brotes de capitalismo en China o India, con episodios de subsunción formal, no dando el paso a la real, acá se parte de la hipótesis de que, si bien hay gran desarrollo en estas regiones que superaban a Europa en muchos aspectos (político, económico, tecnológico), y de que las formas antediluvianas de capital (mercantil, usurero) desempeñan cierto papel, no es allí donde hace su despliegue la abstracción real y donde empieza a desempeñar su acción el sujeto automático<sup>142</sup>. Estos estudios tienen el gran mérito de ayudar a desmontar el relato ilustrado que proyectó como historia universal un episodio históricamente específico con Europa desempeñando un cierto papel hegemónico del capital, como se verá, pero la especificidad con la que el capital empieza a desplegarse tras subsumir la modernidad aparecida en Europa, será la que acá será focalizada. Se supondrá en lo siguiente la innegable potencia e importancia que China tendrá durante el proceso que se empieza a gestar en la Europa periférica.

El origen del capitalismo se da en una Europa que es una región secundaria y con conexión débil con otras partes del mundo, condición que mantendrá por varios siglos, a pesar de ser el epicentro de la modernidad. No obstante esta condición, se ha visto que puede ser precisamente debido a ella que la modernidad tuvo su suelo nutricio aquí, siendo las características destacadas en el capítulo 2.2 las que permitieron el agenciamiento colectivo que, como se observó en 3.1, es

---

<sup>141</sup> En este contexto aparecerá el “despotismo oriental”, la visión de África como continente de esclavos, un Sur de Europa menospreciado por el Norte, y una América Latina desdibujada. Esta visión eurocéntrica es aún defendida por gran parte de las academias y perspectivas teóricas.

<sup>142</sup> Dussel, a pesar de enfocar desde la perspectiva decolonial la situación de China, dirá que ésta, en este período de despliegue de la modernidad capitalista según Echeverría, será “un Estado imperial autocrático que impedirá el triunfo de la burguesía” (2007, p. 152). Siendo adelantada en innumerables aspectos técnicos, China por diversos motivos no desarrolló y usó transformativamente la máquina, ni racionalizó completamente todas las dimensiones humanas, ni estableció la *doble libertad* humana como condición generalizada: en suma, no abrió de par en par la función del dinero como fin en sí mismo.



subsumido por el capital. Los primeros indicios de la producción capitalista se encuentran ya esporádicamente, en opinión de Marx, en los siglos XIV y XV en algunas ciudades del Mediterráneo, donde la subsunción formal ya ha introducido su *telos*, y ha empezado a transformar las personas en *trabajadores doblemente libres*, sojuzgándolos a las nuevas relaciones de producción y robando sus medios de subsistencia. Ya se ha visto la relación entre acumulación primitiva, revolución militar y la sujeción del mundo a la lógica del dinero. El papel del Estado armado en la imposición sanguinaria de esta lógica es fundamental. Se ha visto cómo aparece en el origen del capitalismo esa “sed universal de dinero, tanto para los individuos como para los estados” (Marx, 2009 I, p. 160). En su inicio, el manejo de esta abstracción real resultó altamente conflictiva, pues los candidatos a su hegemonización resultaron ser varios, lo que conllevó a enfrentamientos y a no poder hablar, originalmente, de una hegemonía clara por parte de alguno.

\*\*\*

Este contexto del pequeño continente europeo ha sido estudiado por innumerables historiadores como un período de guerras permanentes, enorme violencia y poca estabilidad política<sup>143</sup>. Serán diversas entidades las que en una férrea lucha intentarán hacerse con el poder derramado sobre la vida social. La intensificación de la competencia y la disputa por formas políticas de sobrellevar la organización, dieron como resultado una sede importante en el norte de Italia. Esta sede aparece, entre otras cosas, gracias a la especialización en determinados circuitos de comercio y acumulación que provocó un aumento en el conocimiento regional de la economía-mundo en que operaban (Arrighi, 2014, p. 112). El fomento de las relaciones de trabajo asalariado, la acumulación de capital originada por los intercambios de larga distancia con Oriente, la comercialización de la guerra y el establecimiento de ciertas redes de diplomacia, estimularon una portentosa acumulación de la nueva riqueza espectral. Asimismo, la figura del ciudadano, aparecida en Venecia (ciudad fundada en el mar, siendo el carácter insular sumamente importante para el comercio<sup>144</sup>) por este período, es una figura que goza con una autonomía y libertad no vista

---

<sup>143</sup> Como bien ha destacado Dussel (2007, pp. 153 ss.), mientras el pensador provinciano Maquiavelo intenta estudiar los motivos de la inestabilidad, ingobernabilidad y el caos institucional típico de la Europa de su época, o Hobbes se pregunta cómo fundar la legitimidad de un Estado fuerte en medio de guerras rapaces, intrigas y egoísmos, el pensador chino Huang Tsung-hsi, hacia el siglo XVII realiza una crítica de un Estado con siglos de existencia, profundamente estructurado, centralizado, burocratizado y fuerte como lo fue China, lo que claramente refleja la distancia entre ambos universos sociales.

<sup>144</sup> La gran fluidez del capital, que impactaba enormemente a Marx (no en vano las constantes referencias a la circulación, los flujos y reflujos, el dinamismo, el movimiento indetenible y los estados de agregación

en otras partes de la región en las que debido a jurisdicciones sobre la tierra se daban un rango de acción más restringido. Esta libertad va a favorecer el rápido despliegue de la actividad mercantil. Venecia desaloja a Génova de los mercados más rentables del Mediterráneo oriental (tras librar una larga guerra), y pronto, implantando un sistema político particular, que será de gran influencia en posteriores formaciones, se alza como república libre. Debido a la guerra de todos contra todos que se desata entre las ciudades-Estado del norte de Italia, debido a la intensificación de la competencia, aparece una necesidad de recurso monetario para hacer frente al gasto en armamentos, materiales de construcción, etc.

Aquí puede datarse la deuda pública que empieza a forjarse en el naciente sistema de crédito internacional. Las altas finanzas, tal y como se conocerán en la modernidad capitalista, aparecen en Florencia. Esta ciudad tiene una expansión destacada en la industria lanera a fines del siglo XIII (recuérdese la demanda de hilos que supuso el surgimiento de numerosos ejércitos uniformados), con lo que amplía progresivamente el área de adquisición de materias primas y la venta de sus productos<sup>145</sup>. Este elemento le permitió dinamizar su red bancaria a lo largo de toda Europa, dando por resultado el surgimiento de las Casas financieras más importantes. El capital asume acá gran caudal, se moviliza dinámicamente en diversas rutas de intercambio, conque pronto aparecerán diversos intentos por generar tratados y convenios al cese de la guerra que permanentemente les había azotado<sup>146</sup>. Como sostiene magníficamente Arrighi, “ni las palabras ni

---

fluido/coagulado suyos), se encontrará en el *agua* a uno de los elementos fundamentales en su afianzamiento inicial. La preponderancia a servirse de modelos líquidos para la explicación de esta sociedad puede dar mucha luz sobre el objeto de estudio del pensador. Se verá que el carácter insular de las sedes del sujeto automático no es baladí. Con total claridad, Hegel expresaba que “no hay nada que una tanto como el agua. Los países civilizados no son más que comarcas regadas por una corriente de agua. El agua es lo que une”, asimismo, y directamente relacionado, el *mar* aparece como el factor que da “la representación de lo ilimitado e infinito; y al sentirse el hombre en esa infinitud, anímase a trascender de lo limitado [...] el mar alienta al valor; invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia” (Hegel, 2012, pp. 167-168).

<sup>145</sup> Arrighi rastrea en Florencia en 1340 una de las primeras crisis del capitalismo debido a un alza en la productividad, que condujo a que miles de trabajadores textiles y pequeños empresarios quedaran en la calle y sufrieran hambruna. La revuelta social desatada, termina con el ascenso al poder por parte de los trabajadores, quienes tras la revuelta de los *ciompi* de 1378 colocan a Michele Di Lando en la presidencia. Una vez que Di Lando se instala como cabeza de los rebeldes trabajadores, negocia con los empresarios una aplastante derrota sobre ellos, presagiando un escenario que una y otra vez, hasta la fecha, se experimentará en la modernidad del capital. “Entonces, como posteriormente, estas dificultades surgían del hecho de que el capital se hallaba dotado de una flexibilidad y de una movilidad mucho mayores que las de sus oponentes” (2014, p. 127). El sujeto automático fácilmente subsume a su dinámica a cualquier individuo, independientemente de la clase social de la que provenga.

<sup>146</sup> No dejar de resultar llamativo que el florentino Maquiavelo se está enfrentando a un problema muy claro: cuáles son los mejores rasgos que debe tener el líder necesario para encausar estratégicamente el orden y generar conveniencias. Su obsesión es estudiar todos los atributos que el *personificador* del poder deseablemente debe *mostrar*. Dussel ha hecho notar, sin necesariamente tener en mente el enfoque que aquí presentamos, que el político que Maquiavelo analiza, actúa y ve el campo político como un *teatro*. Es un actor, que actuará en otros muchos campos

las espadas habrían bastado para crear el prototipo del futuro sistema interestatal de la economía-mundo europea, si éste no hubiese sido suplementado o, mejor, cimentado por el poder del dinero. Las proezas de las palabras y de las espadas se recuerdan más fácilmente que las del dinero” (2014, p. 120). El relativo auge que estas ciudades italianas tuvieron dependía, en última instancia, del papel que jugasen en el intercambio de mercancías con India y China a través del mundo del islam (monopolizado por Venecia). Sin embargo, ninguna tuvo el poder suficiente para hacerse del monopolio y la hegemonía como tal.

Mientras Venecia domina el comercio del mediterráneo oriental, experimentará un repentino declive con el descubrimiento del Atlántico (que privará al Mediterráneo de su centralidad para Europa –según la visión eurocentrada de Hegel este mar es “el centro de toda la historia universal” (2012, p. 178)– y lo convertirá en un mar secundario). Venecia, sin embargo, será referencia en las subsiguientes hegemonías, tanto en lo referente a la organización política, como a el papel del comercio y la libertad en la circulación del capital. Génova, a pesar de no tener un sistema político tan depurado como Venecia, ni la libertad política y civil que originaba la participación y actividad veneciana, desplegará una estrategia que la posicionará de manera sobresaliente en la dinámica desatada. España y Portugal, dirigidos y recibiendo ayuda de agentes capitalistas genoveses previamente expulsados de Venecia de las actividades comerciales del Mediterráneo, asumen cierto liderazgo al emprender la iniciativa de explorar el Atlántico.

En Génova la estrategia seguida por el capital difirió de las anteriores en el nivel de la flexibilidad asumida (Arrighi, 2014, pp. 136 ss.). Aparece la necesidad de una “moneda fuerte” o de disponibilidad de dinero real para la acumulación capitalista<sup>147</sup>. Se empieza a imponer el trabajo como actividad separada de las demás, así como la difusión del tiempo abstracto y su disciplina

---

(el del hogar, la comunidad religiosa, etc.), exhibiendo distintos modos de actuar en cada uno de estos. Maquiavelo “se encuentra ante un problema teórico nuevo. Naciendo lentamente la subjetividad singular y autónoma, el campo político comienza a mostrar su autonomía en su nivel normativo del ámbito ético-abstracto [...] el príncipe carismático, fundador de un orden republicano, es una subjetividad solipsista” (Dussel, 2007, pp. 180-181). Abiertamente se empieza a reconocer la realidad como compuesta por *personificadores* de categorías económicas.

<sup>147</sup> Recuérdese que para Marx el dinero es una relación social que se representa, expresa o hace visible en determinado material que le sirve de soporte, pero que el material en sí no es poseedor de las cualidades mágicas que la propia relación social le brinda. En la historia humana han aparecido algunos candidatos al puesto de corporeizadores suyos. El tipo de material, las facilidades de su manipulación, así como la escasez o dificultad para conseguirle, han sido características demandadas para asumir tal función. Como materialización de tiempo de trabajo abstracto, el oro y la plata asumen la función inicial en el capitalismo de servir como forma general de equivalente o forma de encarnación suya. Debido a la dificultad de hallarle, el oro representaba en poco volumen enormes cantidades de tiempo de trabajo abstracto, es decir, es la mayor expresión de “tiempo comprimido” de la época.

auspiciada por las campanas (hora de entrada, comida y salida se controlan estrictamente). Crecen los impuestos en dinero. Gracias al control genovés de la “terminal” del mar Negro en la ruta comercial hacia China, se da un crecimiento y acumulación fundamental en esta ciudad. Posteriormente, debido al surgimiento del poder otomano, se erosiona y destroza esta fuente importante para Génova<sup>148</sup>. Sin embargo, a pesar de las adversidades, Génova logra retirarse a tiempo de la disputa con las potencias otomana y veneciana y empieza a invertir la riqueza obtenida en adquirir tierras, castillos y ejércitos por la región ligure al noroeste italiano, lo que le permite imponer en su región, vía acción militar, altos impuestos monetarios, obligando a los campesinos y artesanos a producir cada vez con mayor ímpetu con vistas únicamente a la obtención de dinero. Asimismo, se empiezan a instalar y establecer alianzas en Córdoba, Cádiz y Sevilla, asegurando el flujo de mercancías en los puertos del sur de España. Este elemento será el que realmente potencie el capital genovés y el que, asimismo, brinde los elementos para el gran revolucionamiento que a continuación dará el capital.

Los genoveses intentaron circunnavegar África a finales del siglo XIII con el afán de conseguir oro<sup>149</sup>, debido a los altos precios del metal en Europa, sin embargo, dicha expedición no fue exitosa por la inexistencia de mapas precisos (recuérdese que con el mapa del veneciano Andrea Bianco, 1436, probablemente influenciado por mapas chinos, se tiene ya el ejemplar que permite una navegación controlada y precisa en mares cartografiados), con que los navegantes no lograban dar con el paradero. Debido a la poca eficiencia económica de tales tentativas, además de ser una ciudad portuaria y no un país continental, lo que le impide emprender una política de

---

<sup>148</sup> El hecho crucial de 1453 con la caída de Constantinopla y el acenso de los turcos, estableció un verdadero cerco que durante mucho tiempo mantuvo a Europa verdaderamente encerrada, aislada y periférica, con Venecia como principal puente hacia el oriente y el intercambio de mercancías. La influencia de los exilados griegos que llegan a las ciudades italianas, tras la toma de los turcos, constituirá un gran cambio en muchas esferas de la vida social de la región –el llamado *Renacimiento del Quattrocento*– (conocimientos científicos, técnicos, artísticos, etc.).

<sup>149</sup> Marx hablará de la *auri sacra fames*, la “despreciable sed de oro”, que aparece directamente ligada a la figura del dinero en su tercera función: dinero en cuanto dinero o dinero fin en sí mismo, la figura propia del dinero en el capitalismo, que es una sed abstracta que ha tomado forma en un cuerpo particular (el oro, la plata, o cualquier corporización del dinero) (2009 I, p. 157). La economización de tiempo ya está dada como un imperativo social, algo que en otras sociedades se antojaba innecesario o del todo absurdo. Taussig muestra en su estudio (2010, pp. 199 ss.), cómo el oro y la plata, en la América previa a la Conquista, jugaban papeles secundarios (ornamentales o como regalos), no como depositarios de riqueza o como moneda corriente. Al no servir en la satisfacción de necesidades concretas (no eran beneficiosos para obtener alimentos, ni para fertilizar las tierras, etc.) eran tomados como algo superfluo, estimados principalmente por su brillo y belleza. Asimismo, las actividades de extracción de estos metales preciosos desempeñaban un papel secundario en estas sociedades autosuficientes, realizadas únicamente cuando no se tenían asuntos relacionados al sustento de la vida. Posterior a la Conquista, el cambio es radical, y se convierte la minería en la industria más grande y voraz, al punto que, según el antropólogo, resultó ser una de las causas más importantes de desintegración de la comunidad y los lazos de parentesco.

expedición, el capital emprende relaciones con exploradores de la Península Ibérica, al tiempo que se dan grandes descubrimientos en muchas áreas. Esta asociación empieza a rendir frutos con Portugal y España controlando rutas y descubriendo otras tantas gracias al apoyo del capital genovés. La imposibilidad de conectarse con Oriente, debido al cerco otomano, exigirá la apertura y reconocimiento gradual del Atlántico sur-oriental, único espacio disponible para su accionar. El paso determinante en este contexto será en 1492, cuando esta misma alianza descubre la ruta Atlántica occidental.<sup>150</sup>

Una nueva cultura, una inédita configuración y novedosas rutas tomará el capital tras este transcendental paso (para gran parte de los teóricos de lo moderno, el descubrimiento de América no juega ningún papel, una muestra clara del eurocentrismo imperante). Se ha señalado con razón que Echeverría en gran medida descuida el análisis del siglo XV y XVI, pues su atención estará centrada en el largo siglo XVII (1588-1767). Sin embargo, lo que hasta acá se ha sostenido constituye, en nuestra opinión, el trasfondo sobre el que está trabajando este importante siglo. Lo cierto es que a su parecer, desde el siglo XIV, debido al impacto del valor que se valoriza, se potencia la capacidad socializadora y la circulación de la riqueza mercantil, motivo por el que “el valor de uso tradicional y las formas sociales que se expresaban en él reciben de parte del mercado un impacto destructivo del que ya nunca más podrán reponerse en la historia de la modernidad”. Asimismo, en este período, “el reflejo de la aceleración capitalista del mercado en la producción y el consumo de la riqueza es la causa de una reactivación explosiva de la demanda, que va dirigida al contenido del valor de uso que debe haber necesariamente en toda mercancía” (*MdB*, p. 143).

---

<sup>150</sup> Dussel insiste –junto con el programa modernidad/colonialidad– en destacar como pre-moderno este período anterior a 1492, por el no descubrimiento del continente americano y por la no articulación del sistema mundo y el cambio de perspectivas, visiones, paradigmas, que esto significó. Efectivamente el descubrimiento de América revolucionó en muchos aspectos las visiones previas, pero este descubrimiento forma parte de por sí de la dinámica desatada por el valor que se valoriza. El acontecimiento de 1492 es parte de una dinámica instituida, de modo que, a pesar de que provocará cambios fundamentales, no es un acontecimiento salido de la nada, y responde a los impulsos que ya, hace tiempo, han sido vertidos en la organización social. La tesis de Dussel resulta problemática por los mismos argumentos que él propone, pues si es efectivamente “el descubrimiento” lo que detecta como revolucionario en sí mismo, tendría que explicar por qué, si los chinos, como ha comprobado Gavin Menzies (referencia utilizada por el mismo Dussel), navegaron desde principios del siglo XIV por todas las costas de América (por el Atlántico y el Pacífico), África y Australia, este acontecimiento no tuvo para ellos el mismo impacto y la misma amplitud que para Europa. Para Echeverría, precisamente la posibilidad de que los navegantes españoles y genoveses motivados por la búsqueda de rutas mercantiles y metales preciosos, y usando nuevas tecnologías, mapas muy precisos, brújulas, etc., emprendieran tal tentativa, son ya posibilidades abiertas por el proyecto moderno, son parte de una conmoción que si bien se vuelve evidente con el “descubrimiento” de América, cuando se redondea definitivamente la Tierra a los ojos del capital, viene siendo parte del revolucionamiento abierto por la modernidad a inicios del segundo milenio (*MdB*, pp. 145 ss.; Echeverría, 2002, p. 3).

Con el dinero como fin en sí mismo ya constituido, la recién llegada Europa del sur se encuentra una gran fuente de riqueza y poder en las minas americanas. El proyecto mercantil ibérico, en alianza con Génova, establece una nueva fase de expansión del capital, donde Venecia, Florencia y demás ciudades italianas no desempeñan ninguna función activa (debido a la guerra, gran parte del capital de estas ciudades había sido absorbido en la protección y construcción del Estado, siendo Génova la que logró darle mayor flexibilidad al mismo). La Europa latina, conectada al suroeste con el Mediterráneo, abierta al sur al Atlántico y acoplada al “Nuevo Mundo” será la que tome la iniciativa de dar un salto más allá del cerco otomano (nótese que, como destaca Dussel, Francia, Alemania, Inglaterra y las culturas eslavas, duermen la “siesta medieval”). Contrario a la visión predominante en las academias de todo el mundo, parecería que el impacto cultural, económico, científico y filosófico procederá del este al oeste, y desde el sur al norte de Europa. Mérito enorme el del programa modernidad/colonialidad en desmontar la historia tradicional, ilustrada y eurocéntrica<sup>151</sup>. La apertura de Europa hacia lo “ilimitado” del mar, da pie ahora sí al dominio cada vez más abierto del valor. El detonante de este suceso será estremecedor. “El Imperio español (Carlos V, 1500-1558), el Imperio otomano (Solimán I «el Magnífico», 1520-1566), y el naciente Imperio ruso (Iván «el Terrible», 1530-1584) fueron tres macro-estructuras políticas enfrentadas sin hegemonía plena en el siglo XVI, que sólo con la plata y el oro amerindio se inclinó a favor de España, de Europa” (Dussel, 2007, p. 165). Paralelo a esto, procesos como la Reforma luterana (1517), la escritura de textos clásicos como *El príncipe* (1514) del florentino Maquiavelo, así como la narración de la miseria sufrida por los indios descrita por Bartolomé de las Casas (1514) son fenómenos coincidentes temporalmente y que referencian el mismo proceso desatado y experimentado por todo Europa a través del desenvolvimiento del sujeto automático.

Se da un período de autoexpansión del capital que aceleró de modo repentino y de forma explosiva todos los aspectos humanos. Con la *blanquitud*, el patriarcado, la colonización y esclavitud como banderas, todos factores fundamentales de la violenta imposición de lógica del valor, el europeo personificador de los impulsos del capital se ve favorecido por diversos factores

---

<sup>151</sup> Incluso Hegel debe sostener con desgana, respecto al sur de Europa, ante la inmensa evidencia de esto, que de seguro en su época resultaba de conocimiento más extendido, que “esta parte, que durante mucho tiempo ha sido el teatro de la historia universal, no tiene un núcleo, sino que se abre hacia afuera, hacia el Mediterráneo. Cuando el centro y el norte de Europa estaban aún incultos [debe reconocerlo], encontró aquí su asiento el *espíritu universal*” (2012, p. 198) (itálicas nuestras).

(enfermedades que transmiten, tipo de armas y mayor pericia en el arte de la guerra, visión instrumental del otro, etc.) y logra vencer y someter a los amerindios. Una pretendida superioridad que sólo desde los imperativos del capital resulta ser tal. En la población nativa latinoamericana el *ego* europeo no vio más que medios, elementos dispuestos para su autorreferente e irracional aumento de la riqueza abstracta, por lo que en calidad de tales medios, fueron tratados con violencia, usando lo que le representaba *utilidad* al capital, y destruyendo todo aquello que resultaba *inútil*<sup>152</sup>. Ningún evento moderno verá tal despliegue de brutalidad, violencia y destrucción, al punto que se habla de una eliminación de las nueve décimas partes de la población originaria en el siglo XVI, que responde, como sostiene Echeverría, a una “actitud suicida, más inconsciente y somatizada que voluntaria y planeada –propensión a la enfermedad, apatía sexual, etcétera–” (*MdB*, p. 61). Se da una enorme extracción de metales por el descubrimiento de minas, lo que a la vez significó un impulso espontáneo en la riqueza que España y Génova recibían (la riqueza no la constituían el oro o la plata en sí mismos, sino el ahorro de *tiempo* que ese corporizador del dinero, fácilmente adquirible y en abundancia, supuso en relación a la media social con que lograba conseguirse en Europa y África. La lógica abstracta, irracional y tautológica está plenamente en funcionamiento cuando se descubren las minas latinoamericanas).

El influjo de los metales preciosos americanos y la red comercial y financiera que empezaba a superar cualquier experiencia previa de Europa, desencadenó la decadencia del Mediterráneo como única ruta comercial. Venecia opta entonces por desarrollar sus actividades manufactureras y el fortalecimiento del Estado, ante el claro desplazamiento que se había hecho ya visible. “La batalla de Lepanto (1571), con la que termina el control otomano del Mediterráneo, acontece veinticinco años después del descubrimiento de las minas de Potosí y Zacatecas (1546). Fue necesaria la acumulación de plata para poder pagar la inmensa escuadra española” (Dussel, 2007, p. 287). En adelante, la ruta atlántica será central en el desarrollo y afianzamiento cada vez más amplio del sujeto automático<sup>153</sup>. No obstante el enorme impulso recibido por toda la

---

<sup>152</sup> Este es el peligro de pasar por neutro e inofensivo el valor de uso y la lógica de la utilidad. Dussel (2015, pp. 21 ss.) transhistoriza el valor de uso, y llega a sostener que sin la propiedad de ser necesaria para el ser humano una cosa puede transformarse en *inútil*. Efectivamente, en el capitalismo continentes humanos, inmensas extensiones geográficas y la diversidad cultural y natural serán cada vez y con más violencia *inútiles*.

<sup>153</sup> “En orden histórico: Portugal, España, Holanda, Inglaterra, Francia (y mucho después Estados Unidos) son potencias «atlánticas». La geopolítica es aquí precondition de navegación mercantil, de expansión económica, de dominio político-militar y de hegemonía cultural” (Dussel, 2007, p. 289). El nexo entre flujo, dinamismo, agua, capital, aparece de manera clara: de ahí las leyes de la dinámica de fluidos como mejor modelo explicativo.

extracción americana, las finanzas genovesas y españolas empiezan a verse afectadas por una serie de crisis que le afectan en 1575, 1596, 1607 y 1647 ante el cese de esta explotación (Arrighi, 2014, p. 154). Estas crisis, en gran medida motivadas por la naturaleza de la fuente de la riqueza que no se sostenía sobre sus propios pies, sino que provenía de una especie de “golpe de suerte” y no de procesos reales de valorización del valor, a pesar de que logró aplazarse por varias décadas, terminó por ocasionar un cambio de timón en la acción del capital. Una paralización del sector agrícola, pocas condiciones para desarrollo textil, entre otras, serán elementos que potencien la decadencia hispánica. Resulta ilustrativo el señalamiento de Marx, que citaremos en extenso, por la claridad con que lee lo que en este momento acaece. En su opinión,

El desarrollo real de las fuentes de riqueza avanza por así decirlo *a sus espaldas*, como medio para adueñarse del representante de la riqueza. Allí donde el dinero no deriva de la circulación –como en España– sino que se lo encuentra directamente, empobrece a la nación, mientras que aquellas naciones que *deben trabajar para arrancárselo* a los españoles desarrollan las fuentes de la riqueza y se enriquecen realmente. El hallazgo, el descubrimiento del oro en nuevas zonas y países del mundo desempeña un papel tan importante en la historia de la revolución, por el hecho de que en este caso se improvisa una colonización, que crece como planta de invernadero. La caza del oro conduce al descubrimiento de nuevas tierras, a la formación de nuevos estados, y ante todo a la expansión de la masa de las mercancías que entran en circulación, [inducen] nuevas necesidades y hacen entrar a lejanas zonas del mundo en el proceso del intercambio y del metabolismo material (Marx, 2009 I, p. 160) (itálicas nuestras).

El caos generado entre los siglos XVI-XVII favorece el establecimiento del capital holandés, que “trabaja para arrancárselo” a España y Génova. Lo sugestivo es que a pesar de las guerras desatadas, hay un acuerdo tácito entre los implicados por no detener el comercio y el intercambio de mercancías, estableciendo diversos *pactos* para implantar la paz en este ámbito, garantizando el flujo mercantil, el insumo de material bélico y el movimiento del dinero<sup>154</sup>. Holanda persistentemente fue formando parte en alianzas estratégico-políticas y económicas que minaban el funcionamiento del subsistema regional de las ciudades Estado italianas. Además, replicando en muchos aspectos las maniobras dadas otrora por Venecia, toma las riendas del

---

<sup>154</sup> Para Dussel en este momento, en términos del discurso y las inquietudes filosófico-políticas, habrá un viraje radical, pues ahora todas las teorías parten “del solipsismo metafísico o atomismo del individuo (perdiendo así a la comunidad como referencia primera) y reunificando a la socialidad por medio de un «pacto» [...] es un discurso para fundamentar la legitimidad del naciente Estado moderno *sensu stricto*” (Dussel, 2007, p. 242). Es el nacimiento del contractualismo moderno.



fenómeno que ya había desatado el norte de Italia. Las implicaciones de tomar el relevo y no empezar desde cero fueron que su escala de operaciones e influencia fue mucho mayor que la veneciana, asumiendo en muchos aspectos rutas y redes de comercio que Portugal-España aliados a Génova, habían desgajado a Venecia (principalmente remplazan el lugar de genoveses y españoles en el mundo chino-Indostán). Asimismo, Holanda asume con más violencia que Venecia la tarea de garantizar la libertad comercial, la fluidez del mercado y el movimiento del capital.

La superioridad bélica y financiera de Holanda eran también destacables, además de los dones de la geografía y del comercio (controlan el comercio con el Báltico, que le generará grandes fortunas), siendo una exprovincia española, recibió insumos importantes de ésta tanto en aspectos económicos (tenían importantes cantidades de plata hispano-americana) y cultural-filosófico (recuérdese que los jesuitas en el siglo XVI, de los que hablaremos más adelante, serán, vía impacto de la Conquista, los más avanzados pensadores de Europa)<sup>155</sup>. Es un contexto donde Europa, aun dependiente de los productos orientales, trayendo buena parte de las mercancías de China (porcelana, el té, la seda, especias, etc.), ha dado un viraje hacia el norte, convirtiendo al sur en periférico. Sin embargo, como se verá en el apartado siguiente, la dialéctica norte-sur a lo interno del continente europeo no dejará de provocar importantes tensiones. Asimismo, es una Europa que empieza un tímido dominio del mercado mundial, si bien no hegemónico, pues como sostiene Braudel, citado por Arrighi (2014, p. 168), en Holanda hay grandes almacenes donde se estiba “bacalao y especias, paño inglés y vinos franceses, salitre de Polonia o de las Indias orientales, cobre sueco, tabaco de Maryland, cacao de Venezuela, pieles rusas y lana española, cáñamo del Báltico y seda de Oriente”, lo que da cuenta del alto intercambio comercial que existe, así como de la diversidad de mercancías que empiezan a inundar el mercado regional.

---

<sup>155</sup> El sur de Europa será el que desarrolle en primer lugar la nueva experiencia de la subjetividad individual. Con un Francisco Suárez como uno de sus más importantes representantes, puede rastrearse la influencia que, a pesar de acallarse y despreciarse en las academias, tuvo sobre pensadores como Descartes (estudiante en colegio jesuita), Spinoza, Leibniz, Vico, etc. Por lo demás, Suárez trabajará con un lenguaje claramente identificable en la filosofía moderna, sostiene que el “ser” tiene “atributos” y “modos”; además es uno de los primeros en dar cuenta de la estructura dual sujeto-objeto típica de toda la modernidad capitalista, diferenciando netamente un sujeto (del conocimiento, de la agencia) y un objeto (pasivo), una completa novedad ligada al nacimiento de la forma-sujeto moderna (Dussel, 2007, pp. 220 ss.). Sostiene Jappe que “la frontera entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, entre el pensamiento y el cuerpo, entre el sujeto y el objeto en general, pasa ahora a través del hombre mismo, que comenzaba su carrera moderna colmado de escisiones y separaciones. El conocimiento y el fundamento del entendimiento encontraban ahora su fuente en el *yo*, pero en un «yo» abstracto, un «yo» que era el resultado de un proceso de reducción que lo había despojado de toda cualidad concreta e individual. De ahí que ese «yo» no estuviese dotado más que de dos cualidades: existir y pensar, en un sentido completamente formal y vacío de determinaciones concretas” (Jappe, 2019, pp. 41-42).

Será una Ámsterdam que emula en muchos sentidos a Venecia y Génova, fusionando lo mejor de ambas estrategias (fortalecimiento de Estado y expansión comercial y financiera a la vez), pero que la superará con creces en cuanto a la competencia que a lo interno los distintos grupos vivirán enfrentados en un mercado que tendía a abarcar el suministro de todos los elementos necesarios para la sobrevivencia. La forma mercancía del producto sin lugar a dudas da en este momento un salto, y tiende a abarcar el conjunto de los productos, con una enorme masa de las mercancías que entran en circulación. El mercado asume un lugar preponderante como espacio de la socialización humana, el *nexus rerum* de un conjunto de relaciones abstractas. La imposición del trabajo y la aparición masiva del trabajador *doblemente libre* también son destacables. Con el paradigma individualista metafísico instituido y no cuestionado, además de un intercambio mercantil libre y un uso extendido del dinero, defendido por tratados y pactos internacionales, tiene su esplendor la forma-sujeto, el egoísmo instituido como comportamiento ejemplar, de modo que, como han sostenido Adorno y Horkheimer, “la proposición de Spinoza «*conatus sese conservandi primum et unicum est fundamentum*» contiene la verdadera máxima de toda civilización occidental, en la cual se apaciguan las divergencias religiosas y filosóficas de la burguesía. El sí-mismo [...] constituyó, sublimado en sujeto trascendental o lógico, el punto de referencia de la razón” (2007, p. 44). La supervivencia del sujeto “naturalmente egoísta”, su individualidad impulsiva, antepuesta a un mundo amenazante, hostil, que le mueve al miedo permanente, observando su autoconservación como el instinto elemental de la especie, se piensa natural. Ahora bien, habría que preguntar con Dussel (2007, p. 262) “¿por qué no podría darse un instinto solidario natural tan evidente en todas las especies animales o en las sociedades llamadas «primitivas»?”

Previo a Spinoza, ya con Hobbes se había tornado tema recurrente el hablar sin reservas de la necesidad de un soberano que poseyera autonomía, poder absoluto y permanencia temporal. Esto efectivamente garantizaría que las acciones políticas y económicas puedan encausarse con más facilidad. Maquiavelo ha quedado en el pasado, ahora la fundamentación política, que parte abiertamente de la separación radical entre un átomo social y un mundo que le es extraño (modelo sujeto-objeto), asume el modelo solipsista como dato ontológico. Hobbes da por sentado que el individuo aislado con fuertes pulsiones a la autoconservación está en la base de todas las sociedades posibles. Se estipula e intenta legitimar la monarquía absoluta como el mejor modelo para someter esa mónada insaciable y egoísta. Todas las sociedades previas quedan reducidas a un “estado de naturaleza”, un mundo en el que *la* escasez, la guerra de todos contra todos y la barbarie

son muestra de la inexistencia de derecho y Estado (nótese hasta qué punto Hobbes proyecta hacia atrás elementos típicos de la modernidad capitalista en la que vive). Deben darse todos los elementos posibles para que, sin impedimentos ni resistencias, procurando un *perpetuum mobile*, el absoluto soberano actúe a voluntad, despóticamente. Como bien destaca Dussel, “el emperador chino tenía menos derechos que el rey hobbesiano, verdadero ejemplo de «despotismo occidental»” (2007, p. 310). Este soberano puede acuñar moneda, comprar en los mercados, disponer del patrimonio y de las personas. Todos los poderes quedan bajo su dominio, instituyendo la verdadera “voluntad de poder” del sujeto automático. Ingenuamente sostendrá Hobbes, en un horizonte completamente cosificado (relaciones sociales manifestadas en cosas, pero que se consideran inherentes a las cosas mismas) que, “así como la plata y el oro tienen su valor derivado de la materia misma [*sic*], poseen en primer lugar el privilegio de que el valor de esas materias no puede ser alterado por el poder de uno ni de pocos Estados, ya que es una medida común de los bienes *en todos los países*” (Hobbes, citado en Dussel, *ibid.*, p. 253).

Hasta acá parecería que la historia del capital va avanzando en una calle de dirección única con tendencia a una indetenible “nordificación”. En la mayoría de visiones y estudios de esta dinámica, efectivamente se sigue el recorrido con una cierta linealidad y se deja de lado la dialéctica norte-sur del continente que seguirá funcionando de manera importante en diversos niveles. Hasta el momento, no puede hablarse de una completa hegemonía por parte de ninguna tentativa de personificar los impulsos del capital, estando en presencia de una especie de realidad social “policentrada”. A pesar de que el proyecto de nordificación parecía nutrirse en todos los aspectos por el impulso dado a la universalización abstracta, homogeneizadora, desde el plano cultural hasta el religioso, con una violenta conversión identitaria y un afianzamiento de los principales elementos del capital (visión positiva del trabajo, autorrepresión productivista, forma-sujeto, mercado como centro social, una cristianización violenta que dejó en ruinas las culturas e identidades noreuropeas, etc.<sup>156</sup>), sin embargo, en este momento aparecerá uno de los más grandes

---

<sup>156</sup> Marx expresará a este respecto que “para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante *mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma *de cosas*, como *trabajo humano indiferenciado*, la forma de religión más adecuada es el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc.” (2017 I, p. 130). Marx y en la misma línea Echeverría, observará cierta conexión entre el sujeto automático y el cristianismo en su versión puritana. El pensador de Tréveris sospecha que el cristianismo en la versión protestante, la que se desarrolla vigorosamente en el norte de Europa, guarda una estrecha relación con el *reencantamiento* del mundo y el papel dual de la realidad capitalista, pues replicando el modelo abstracto/concreto, el ser humano escindido soporte del valor que se valoriza, considerará que su alma tiene un cuerpo, donde lo concreto

contrapesos que se le han planteado a la ruta seguida: el aparecimiento de un proyecto del sur de la Europa. La tentativa de construir una modernidad católica, amalgamarla con el revolucionamiento de la modernidad, ponen un importante freno al sueño del fetiche automático de constituirse monolíticamente.

El descubrimiento de América, la presencia de América en la historia de Europa va a hacer que esta historia, que avanzaba en un solo sentido, que se estaba volviendo unidimensional, concentrada en la «nordificación» de la historia europea, se rompa y cambie su camino. Hay una ruptura, una bifurcación, que se debe a ese fenómeno. Podría decirse entonces: justamente gracias a que la imposición de esta tendencia del desarrollo capitalista se rompe, es que el desarrollo capitalista en Europa se enriquece, se pluraliza, se diversifica, y hace que la historia de Occidente sea más compleja y más rica de lo que hubiese sido, si esa «nordificación» se hubiese completado de manera unívoca, sin ningún obstáculo (VS, pp. 224-225).

#### ***4.4 Bifurcación del proyecto: América Latina***

El estudio de esta bifurcación constituye una de las notables contribuciones de Echeverría al examen de la visión global del movimiento del capital, así como un episodio notable de diálogo, ensanchamiento y compleción de la visión abierta por Marx. Indudablemente, en el enfoque de Echeverría Latinoamérica aparece jugando un papel fundamental, desdibujado en la mayoría de teorías interesadas en el tema de lo moderno o vinculadas a la teoría crítica de la economía política marxiana. El eurocentrismo disimulado o militante que Echeverría siempre carcomió, no puede enfocar más allá de sus localismos, universalismos abstractos o fragmentarismos, el fenómeno latinoamericano como parte de una tendencia mayor de la que fue una parte constitutiva. Con Echeverría, se verá cómo la bifurcación del proyecto del sujeto automático desencadenó en formas

---

sirve como forma de manifestación de lo abstracto, mientras que en el modelo católico el cuerpo no es la simple encarnación del alma, sino que posee su propio estatus. Marx insistirá que “el sistema monetarista es esencialmente católico, mientras que el sistema crediticio es esencialmente protestante. «The Scotch hate gold» [«los escoceses odian el oro»]. En cuanto papel, la existencia dineraria de las mercancías sólo posee una existencia social. Es la *fe* la que las santifica. La fe en el valor del dinero como espíritu inmanente de las mercancías, la fe en el modo de producción y su orden predestinado, la fe en los agentes individuales de la producción como meras personificaciones del capital que se valoriza a sí mismo. Pero así como el protestantismo no se emancipa de los fundamentos del catolicismo, tampoco se emancipa el sistema crediticio de su base, el sistema monetarista” (2017 III, p. 681). La crítica del fetiche automático Marx siempre la concibió en continuidad con la crítica de la religión, donde sin lugar a dudas ambas comparten la estructura de la *inversión*. El producto de las propias manos en el capitalismo domina a los seres humanos tal y como el producto de la imaginación en la religión. Marx ve diferencias socioculturales, identitarias e históricas entre el protestantismo y el catolicismo, entre el norte y el sur, diferencias que en lo que sigue, así como en la teoría del *ethos*, serán asumidas por Echeverría.

varias y en complejidades que desbordan cualquier teoría simplista o esquemática, pero que, en definitiva, aparecen como parte de su autista lógica e intento de totalización mundial.

El siglo XVI, el siglo de la conquista y la masacre latinoamericana, es un siglo realmente bisagra, siendo en América un siglo europeo, será a la vez en Europa un siglo americano, debido al impacto en todas las áreas humanas que significó la interiorización del “Nuevo Mundo”. A pesar de que el *ego* conquistador construye una América “hacia afuera”, inevitablemente Europa sufre el impacto “hacia adentro” de este suceso. Constituye el escenario en que el mercado mundial capitalista logra redondearse realmente, y donde América empieza a sufrir las consecuencias de la imposición violenta de la lógica del valor. Sin embargo, será este mismo escenario en el que según Echeverría se jugará, tiempo después, “la posibilidad de que la modernidad no vaya por la vía que le impone el capitalismo desde el mercado, de que tome otra vía y se guíe por principios de orden diferente” (VS, p. 222).

Una vez que la rama noroccidental de la modernidad toma cause y se empieza a verter violentamente por toda Europa a mediados del siglo XVI, de norte a sur, la modernidad mediterránea, tendencialmente superada por el norte que empezaba a nutrirse y a presentar mejores condiciones para el crecimiento del Golem capitalista<sup>157</sup>, tomará la iniciativa de luchar por no dejar el relativo auge del que era parte. Esta rama del sur europea, con un grado de cristianización más bajo que el norte, debido a una peculiar estrategia de tolerancia y pervivencia de idolatrías, identidades paganas y culturas que fueron integradas, antes de ser barridas y eliminadas violentamente como en el norte, realizará el monumental intento de detener esa expansión. Puede señalarse como parte de este proceso la iniciativa tomada por el papado en el Concilio de Trento (1545), con notable protagonismo jesuita, donde aparte de una clara toma de posición contra la expansión protestante del cristianismo, se tantea contrarrestar su accionar con una revolución a lo interno de la Iglesia, intentando incorporar las novedades y cambio ocasionados en el proceso modernizante. Ni más ni menos: se proponen reordenar la vida cotidiana, cultural y filosófica de la sociedad occidental partiendo de un cristianismo moderno del sur, mediterráneo, católico.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> Según Echeverría, la modernidad capitalista desató “las fuerzas del Golem capitalista. Pretendió servirse de él, y terminó por ser su siervo” (IM, p. 200). Toda la obra de Marx estará atravesada por esta peculiaridad del capitalismo, donde, cual *Fausto*, la humanidad desató fuerzas tales que terminaron por tomar vida propia y ejercer el dominio real de su vida.

<sup>158</sup> La Ilustración ha heredado una imagen de la Iglesia Católica postridentina como una inventiva meramente reaccionaria, retrógrada, premodernizante y atrasada, y a la Compañía de Jesús como sus abanderados. Según

En América durante el siglo XVI convergen evangelizadores y encomenderos en una historia de ambivalencia tremenda, pues a pesar de que los primeros sostendrán que esos “«humanoides» americanos”, aniquilables a ojos del capital, “son seres humanos plenos, que tienen la *misma* jerarquía ontológica e incluso una jerarquía moral mayor que los propios conquistadores” (VS, p. 244), los segundos no pueden dejar de ver con los ojos del autómatas<sup>159</sup>. Los primeros esbozan y presentan la real posibilidad de un diálogo, una simbiosis y un enriquecimiento mutuo, mientras que los segundos en una lógica del *apartheid* guiada por la *auri sacra fames*, serán los representantes de la lógica del exterminio. Esta ambivalencia, previamente vivida en la historia europea, será trasladada a América, y es aquí precisamente donde se va a decidir, donde termina por resolverse, por el lado capitalista. Aquí, en la puesta en práctica del proyecto franciscano, que será derrotado, se impondrá la visión de los encomenderos (más tarde hacendados): justamente los representantes del capital. Se revelará en la vida práctica que “el poder del dinero sabrá mover montañas aún más grandes que las que mueve la fe” (VS, p. 223). De este modo, el conflicto aparentemente local entre el evangelizador y el encomendero será decisivo para la historia europea y universal del capital, en torno al cual se decidió que la modernidad no iría a ser una modernidad de otro tipo, sino sólo la modernidad capitalista, que en adelante irá imponiéndose cada vez con menos resistencia.

El largo siglo XVII será un siglo complejo que, con el ocaso de España como inicio, simbolizada en la catástrofe de la Gran Armada en 1588, podría terminar aproximadamente en 1767 con la expulsión de los jesuitas del continente americano. Contra la visión ilustrada que ve en este siglo un momento de conflictos improductivos, de una verdadera barbarie humana, Echeverría optará por “cepillar a contrapelo” para sacar a relucir los claroscuros y tendencias contradictorias que han pasado desapercibidas frecuentemente. El acontecer complejo,

---

Echeverría, revisando tal tentativa a la luz de nuestra época, este proyecto de construcción de una modernidad católica aparece como un intento de afirmar los valores de la modernidad *capitalista*, con interés en las problemáticas de la nueva vida, de la vida terrenal, de la diversidad cualitativa del valor de uso, la importancia que tiene el quehacer humano en este mundo de la producción y disfrute de las mercancías, la *libero arbitrio* del sujeto, entre otros (MdB, pp. 66-67).

<sup>159</sup> Las principales características de la modernidad capitalista (imposición del espacio, tiempo y riqueza abstractos, patriarcado, *blanquitud*, etc.) serán ya portadas por estos *personificadores*. Dussel informa que, “cuando el conquistador español trazaba el plano de una nueva ciudad en América Latina en el siglo XVI, lo dibujaba por cuadrículas a partir de una plaza, también cuadrada, en el centro. El sentido matemático y geométrico era constituyente; era moderno. La *terra mater* de las culturas amerindias y del «mundo antiguo» europeo había muerto y en su lugar reinaba la espacialidad «vacía» y abstracta, que el extranjero dominador (el europeo moderno) había de ocupar” (Dussel, 2007, p. 198).

desordenado y múltiple a lo ancho del planeta durante este siglo, tenderá con cada vez más fuerza al orden y la organización en una dirección clara. El largo siglo XVII resulta en sí mismo un siglo difícil de periodizar, debido a que la bifurcación y el revolucionamiento acaecido, supondrá una desigualdad en las temporalidades y los planos geográficos implicados en el mismo proceso, pues, mientras que será un siglo largo y fundamental en Europa del sur y su reedición americana, será corto y prescindible en la Europa del norte (*MdB*, p. 128). Echeverría centrará su atención en la concreción histórica del sur, y su versión americana.

\*\*\*

Ante la violencia con que el sujeto automático establecía el mercado como único lugar de despliegue de la socialidad, sustituyendo todas las formas de comunidad humana y reduciéndolas a los imperativos de la circulación de mercancías, los individuos sociales, átomos propietarios privados, empezaban a reconocerse y entablar relaciones gracias a, y cada vez más exclusivamente, las mercancías que producían. La Iglesia empezó a percibir que los fieles, de modo lento pero firme e irreversible, constituían el mercado como la verdadera entidad re-socializadora, llegando a una sustitución real del mito cristiano y reinstalando en su lugar una serie de mitos relacionados al funcionamiento automático de este mecanismo; según el pensador latinoamericano, la aparición del dinero en su tercera determinación “redujo al cristianismo, de *ecclesia*, a un sistema de imperativos morales que idealizaba, como un mero eco apologético, la sujeción de la vida humana a su propia acción «mágica» de fetiche socializado” (*IM*, p. 199). La Iglesia da cuenta de “la subsunción o sometimiento de la vida social «natural», con toda la riqueza de sus singularidades cualitativas, a la reproducción del «dios» moderno, el capital” (*MB*, p. 141), y emprende la contraofensiva con el afán de restaurar y reconstituir la necesidad de su mediación eclesial. El Concilio de Trento intentará restituir la comunidad minada y corroída por la acción del mercado, tratando de retomar la función religante, a la vez que fundamentar prácticamente la real abundancia y diversificación del mundo de los valores de uso, que mostraban a la bondad de Dios como algo más que simplemente sufrimiento. “Estos dos fenómenos reales de la historia son los que efectivamente estaban en la base de esa pérdida de necesidad de la Iglesia como entidad mediadora y socializadora, capaz de definir cuál es la axiología inherente al mundo de las mercancías, de los productos y de los bienes” (*MdB*, p. 70).

Este proyecto netamente moderno es emprendido por la Compañía de Jesús<sup>160</sup>, que se propuso, como ningún intento promovido previamente, traducir un producto suyo a culturas de otro orden mental y civilizatorio, llevando sus formas culturales a sociedades en donde éstas eran del todo ajenas o extrañas, arriesgándose en una inédita empresa que supuso inclusive la puesta en suspenso de sus rasgos distintivos y singulares. Según Echeverría, tal tentativa obligó a esta orden evangelizadora y a su teología a “desamarrar y aflojar los nudos de su código cultural para poder penetrar en el núcleo de una cultura diferente, en el plano de la simbolización fundamental de su código”, siendo de este modo “un trabajo discursivo sin paralelo; es tal vez el único modelo que Europa, la inventora de la universalidad moderna, puede ofrecer de una genuina disposición de apertura, de autocrítica, respecto de sus propias estructuras mentales” (*MdB*, pp. 71-72). La revolución al interior de la teología tradicional debido a esta diligencia puede compararse a la acaecida en otras áreas, como la filosofía, pues su intento de secularizar lo religioso, politizar y militarizar lo sagrado, juntar lo humano y lo divino, será realmente osado. El proyecto atrevido y quijotesco de reordenar planetariamente la vida cotidiana, cultural y filosófica desde los estratos más profundos y hasta las formas lúdicas, festivas y estéticas de la existencia, convirtieron el ideal de modernidad alternativa jesuita como el “principal enemigo a vencer” por el Despotismo ilustrado (*ibid.*, p. 73).

Hacia el final del largo siglo XVII los evangelizadores empiezan a sufrir un claro desvanecimiento, ya que su intento de “domar” el capital por la *ecclesia*, el mercado por la comunidad humana socializada en torno a los valores cristianos, resultó insuficiente ante el poder dinamizador y el atractivo destellante del paraíso de las mercancías. El intento neocatólico de sujetar o poner a su servicio una realidad espontánea, ciega y con una orientación clara como lo es el sujeto automático<sup>161</sup>, será detenido y clausurado por la modernidad norteamericana del Despotismo

---

<sup>160</sup> Según Echeverría, “nadie entre los siglos XVI y XVIII estaba en Europa más atento que los católicos jesuitas para percibir el surgimiento de la religiosidad moderna y su nuevo dios, el valor que se autovaloriza; y nadie estaba tampoco mejor preparado que ellos para hacer el intento de combatirla. Los efectos desquiciadores de la acumulación del capital sobre la vida social eran cada vez más evidentes, así como su capacidad de imprimir en ella una dinámica progresista desconocida hasta entonces. Para los jesuitas era necesario «domar» esa acumulación del capital, y sólo la empresa del nuevo catolicismo destinada a ganar el mundo terrenal tenía la capacidad de hacerlo” (*VS*, p. 57).

<sup>161</sup> Para el ecuatoriano-mexicano es claro que esta propuesta católica de modernidad alternativa nunca se constituyó y gestó como *anticapitalista*, sino como un intento de llevar “la nueva deidad profana del capital” por otros rumbos, ligados a los valores del cristianismo. “Desde el cultivo de la élite criolla hasta el manejo de la primera versión histórica del «capital financiero», pasando por los múltiples mecanismos de organización de la vida social, la consideración de su presencia es indispensable para comprender el primer esbozo de modernidad vivido por los pueblos del continente. Los padres jesuitas cultivaron las ciencias y desarrollaron muchas innovaciones técnicas, introdujeron métodos inéditos de organización de los procesos productivos y circulatorios. Para comienzos del siglo XVIII, sus



ilustrado, que siguió desarrollándose a la par de este intento. “El sujeto-capital era indomable por el sujeto-Iglesia” (VS, p. 58), lo que puso de manifiesto que la fuerza sintetizadora y religadora, de modo irreversible, había salido del templo y se había instalado en el mercado y la esfera de la producción mercantil. La religión empieza a ser expulsada de los centros económicos, ya que “en el mercado dominado por el capital imperaba ya un sujeto sintetizador de socialidad (el valor valorizándose) capaz de competir con ventaja con la empresa cristiana –que le había preparado el camino durante tantos siglos– y su comunidad eclesial” (MdB, p. 194)<sup>162</sup>. La utopía amparada por la Compañía de Jesús, será derrotada definitivamente tras la destrucción de las Repúblicas Guaraníes, lo que pondrá fin al proyecto estrella de la modernidad mediterránea. Sin embargo, este proyecto no será abandonado y barrido del escenario, sino que seguirá gestándose sobre sus propios pies en la vida cotidiana de la parte baja de la sociedad latinoamericana, mediante una peculiar estrategia barroca que ya venía siendo puesta en práctica desde la teología especial jesuita con su apertura de códigos, y el intento de reconstrucción de Dios que notablemente se alejaba de la teología medieval (con la concepción de la “ciencia media” de Dios, por ejemplo).<sup>163</sup>

\*\*\*

Desde el ocaso de España y su aliado Génova a finales del siglo XVI, los españoles varados en América viven el drama del abandono por parte de la madre patria, pues cada vez se volvía más costosa la extracción de metales y se perdía paulatinamente el interés económico en esta parte del mundo. A la vez, los nativos americanos, diezmados, y viviendo la aniquilación casi completa de sus formas naturales de organización y sintetización social, se encuentran en una situación verdaderamente calamitosa. Es un momento en el que, según Echeverría, la civilización parece irremediabilmente condenada a desaparecer. “España, es decir, Europa, volvía la espalda a sus propios adelantados en América y la precaria América europea, muy lejos de poder civilizar la

---

especulaciones económicas eran ya una pieza clave en la acumulación y el flujo del capital en Europa; para no hablar de América, donde parecen haber sido completamente dominantes” (MdB, p. 72).

<sup>162</sup> Siguiendo con la idea presente en Marx de cierta conexión entre el cristianismo (principalmente de corte protestante, pero también, a su modo, en la versión católica), sostendrá Echeverría que “si es cierto que la mercancía estuvo al servicio de la consolidación del cristianismo, no lo es menos que éste terminaría destronado por ella” (IM, p. 199). El Mammón no acepta que se sirva a dos señores a la vez, absorbe toda la vitalidad del mundo para su funcionamiento.

<sup>163</sup> En este contexto, es importante recordar que, como bien insiste Dussel, “la Iglesia medieval mira hacia el sur, al Mediterráneo, hacia el mundo islámico; se encuentra sitiada. La Iglesia «católica» es moderna, mirará hacia el Atlántico, pierde el norte de Europa y se globaliza empíricamente en América, África y Asia (imposible para la Iglesia medieval encerrada en los límites que le impone el islam)” (Dussel, 2007, p. 449).

vida social en el continente, parecía haber entrado, ella misma, en un proceso de regresión indetenible. En el lugar que ocupó la civilización de los aztecas, mayas e incas, estaba por instalar en América el grado cero de la civilización” (VS, p. 163). En este momento, donde a pesar de todo, el desgastado y agónico esquema civilizatorio europeo dominaba la organización de la vida cotidiana en los centros urbanos bajo los imperativos del valor, tanto españoles como americanos, fácilmente inclinados al *apartheid* y a la barbarie, experimentarán, por iniciativa americana, la única estrategia posible para salir delante en una situación tal: el mestizaje.

Esta tendencia al mestizaje constituye un aporte fundamental de América a la cultura universal, y forma parte de la vigente puesta en escena de una dinámica que, ya no simplemente como apéndice de la España peninsular, dotará de una creatividad y relacionamiento social muy particular a esta parte del mundo. De un momento de violencia cataclísmica, de genocidio e imposición en el siglo XVI (siglo de la Conquista), donde se encuentran dos formas contrapuestas de organización de la vida, y donde una se impone frenéticamente sin poder eliminar a la otra de su territorio, se pasará al largo siglo XVII (siglo del mestizaje), donde una nueva historia aparecerá en lo que respecta a la definición civilizatoria y al cultivo de las formas. Según Echeverría, es el choque de dos elecciones civilizatorias completamente diferentes, “no reconocían terrenos homogéneos, ni puentes de ninguna clase que pudieran unificarlos. Temporalidad y espacialidad eran dimensiones del mundo de la vida definidas en un caso y en el otro no sólo de manera diferente, sino contrapuesta” (MdB, p. 52). Solamente con el mestizaje como estrategia de sobrevivencia y como el mayor recurso de la historia humana, fue posible que ante las ruinas dejadas por el Golem y en medio de la muerte generalizada<sup>164</sup>, aparezca como maniobra posible entre los indígenas y africanos de las ciudades, el intento de reinventar la vida después de la muerte. En efecto, se emprende en la práctica cotidiana citadina<sup>165</sup>, sin pregones y sin planes premeditados, un intento de reconstruir la vida civilizada en un acto o serie de actos, donde los aniquilados y

---

<sup>164</sup> Este será uno de los motivos centrales asociados al barroco como “estrategia de supervivencia” de la vida atravesada por la muerte, fundamental en *El origen del Trauerspiel alemán* de Benjamin, obra que Echeverría tiene presente en su conceptualización del barroco y en el empleo de la figura alegórica de la ruina y la historia como un lugar de dramas humanos, donde determinadas sociedades deben “inventarse una vida dentro de la muerte” (VS, p. 214).

<sup>165</sup> El pensador insiste sobre el papel de los indios integrados en las *ciudades*, pues será precisamente en este escenario, y “no en el campo, donde los usos feudales paralizaban al mercado y donde el *apartheid* continuaba la aniquilación de los indios—” donde se desarrollará el proceso. Contrario a la común concepción, no será “en los círculos oficiales de la sociedad aceptada por la Corona española, sino en la parte baja y en la periferia de ellas, en el espacio de la economía «informal» o «negra», donde se ganaban la vida las capas más amplias de la población trabajadora; allí donde una buena parte del último décimo restante de la población indígena debía continuar su existencia” (VS, p. 163).

desolados nativos dejan que los restos de su antiguo código civilizatorio sea devorado por el código civilizatorio de los conquistadores, en un proceso que, cumplido muchas veces “a espaldas del lado luminoso de la historia” e imperceptible para quienes no hacen más que acariciar en el sentido fácil “el pelo demasiado lustroso”, Echeverría ha dado en llamar *codigofagia*.

La *codigofagia* será el proceso semiótico en el que las distintas subcodificaciones humanas, en un proceso indetenible, se devoran unas a otras. Alejado de las visiones sustancialistas (que ven sustancias e identidades históricas ya constituidas), biologicistas (cruce genético, injerto o combinatoria de cualidades que trasladan un elemento o parte de una identidad en el de otra) o quimicistas (mezcla, emulsión o yuxtaposición de identidades que, sin alterarlas, les daría apariencia distinta) que no pueden dar cuenta de lo evanescente del hecho cultural, esta concepción muestra el transcurso mismo de constitución de lo que las distintas concepciones consideran ya constituido, describiendo el proceso en su interioridad, poniendo en juego la misma consistencia evanescente de lo descrito. Sin construir *a priori* el objeto que pretende mirar, la visión que Echeverría propone vuelca su atención en la conformación sociohistórica de esas sustancias o identidades pre-supuestas en la gran mayoría de visiones, observando el proceso de mestizaje como el momento mismo de su constitución en un permanente acontecer histórico. El “estado de código” en el que se desenvuelve la socialidad humana, implicaría una permanente reconfiguración de las figuras particulares y transitorias con que lo humano vuelve usable, “hablable” al código o conjunto de principios, leyes, reglas y normas de composición que configuran una comunidad elemental de comunicación (producción/consumo), de modo que viene siendo una entidad histórica que, a la vez que determina los comportamientos de las personas que la usan, está simultáneamente siendo transformada, rehecha y modificada por ellos (*IM*, p. 75; *MdB*, pp. 51-52; *VS*, pp. 19-20). En el capitalismo, este permanente juego será clausurado en favor de una ininterrumpida loa a la omnipotencia del capital y a la impotencia humana, sin embargo, en el contexto de calamidad vivido en el continente americano, fungió como única posibilidad real para salir adelante la vida civilizada.

El modo europeo de subcodificación y particularización simbólica de la producción/consumo y de construcción de cosmos, regido por la lógica del capital, será interiorizado, refuncionalizado y escenificado por una reproducción muy *sui generis* de su código por parte de los indios ciudadanos de América, quienes asumiendo la agencialidad del proceso, harán

una representación que transgredirá la legalidad consagrada, en medio del discurrir cotidiano, sin imputarla o enfrentarla directamente, sino que frente a la alternativa del *apartheid*, conviven con eso otro reconstituyendo tanto eso otro como lo suyo mismo. Será un comportamiento como el que la modernidad habría posibilitado al promover un permanente juego de las formas, viabilizando la efectiva *articulación constructiva de diversos que no renuncian a su diversidad*, pero a diferencia de este, ahora se tiene como intermediario el aplastamiento y aniquilación de lo otro. En la modernidad parasitada por el capital, y específicamente en el contexto del siglo XVII americano, tuvo que emprenderse como un comportamiento regido por una legalidad alternativa, paralela, subterránea e informal, para salvar la civilización humana en medio de la catástrofe. Dos dramas tienen lugar en un mismo espacio-tiempo, cuando una época que declina (la Conquista) empieza a ver el esbozo de otra que asciende (el mestizaje cultural). En ese sentido, el siglo XVII será llamado por Echeverría como un siglo barroco, en el que, los americanos,

sin saberlo, harán lo que Bernini hizo con los cánones clásicos: intentarán restaurar la civilización más viable, la dominante, la europea; intentarán despertar y luego reproducir su vitalidad original. Al hacerlo, al alimentar el código europeo con las ruinas del código prehispánico (y con los restos de los códigos africanos de los esclavos traídos a la fuerza), son ellos quienes pronto se verán construyendo algo diferente de lo que se habían propuesto; se descubrirán poniendo en pie una Europa que nunca existió antes de ellos, una Europa diferente, «latino-americana» (*MdB*, p. 82).

Los dominados emprenden<sup>166</sup> el proceso de *codigofagia*, reconstituyen su identidad y la de los europeos al permitir que los restos de su antiguo código civilizatorio fuesen devorados por el de los conquistadores, pero en su apertura del código, los dominados desde *adentro* del código dominante le obligan a transformarse, pues en su reconstrucción cotidiana del mismo, se inventan su propia singularidad. En circunstancias regidas por el *apartheid*, los americanos se las arreglan para constituir un intrincado uso cotidiano del código dominante, en donde, debido al impedimento de negar o desafiar el poder, siendo la negación una significación elemental de todo código, tendrán que emprender un uso que, respetando el pacto de no agresión, les permita negar. Será la estrategia de mestizaje cultural barroca la que, por vías rebuscadas, indirectas y en muchos casos *inversas*, permitirá que a través de múltiples juegos sutiles de “síes” reflejos y complejos, terminen

---

<sup>166</sup> A este respecto, polemizando con E. O’Gorman, para quien el portador de esa nueva sujetidad histórica es el “criollo novohispano” o “español americano”, Echeverría sostendrá que este último no pasa de ser un *reflejo* del “americano autoespañolizado”, los indios que sobrevivieron al cataclismo de la Conquista, y quienes poniendo en movimiento un mestizaje identitario, supieron re-hacerse en medio de la ciudad española (*MB*, p. 202).

por “sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirle el significado, de convertirla en negación (*MdB*, p. 56).

La escenificación del código dominante –sus usos cotidianos, la utilización de la técnica, su religión (recuérdese el guadalupanismo), el aspecto simbólico en general– les convertirá en actores de un mundo que, siendo inicialmente representado como estrategia de sobrevivencia, terminará siendo realmente su mundo, ante la imposibilidad de revivir o reconstruir su antigua forma natural de existencia. Resultará ser una “puesta en escena absoluta”<sup>167</sup> que siglos después aún permanece inacabada, y que de ser una teatralización incidental, pasó imperceptiblemente a ser una actuación muy real de la que no volverán jamás a su cosmos. El grado de importancia del hecho histórico desencadenado en el mestizaje de las identidades humanas, favorecido en este contexto, resulta fundamental como tentativa moderna, y pronto mostró sus facultades en el notable cambio de contenido cualitativo que la época ascendente empezó a revelar tras recomponer la demografía, la actividad comercial y las formas de explotación del trabajo que, en las cuatro décadas que van de 1595 a 1635, experimentará el continente americano, en lo que constituyó no simplemente la repetición del código conquistador, sino en la reconstrucción cultural-étnica prácticamente desde cero, de una Europa fuera del continente europeo nueva e incomparable.

El análisis de estas tres áreas permite observar, en un juego de discontinuidad en la continuidad, una nueva historia en donde esa teatralización había empezado a tener su realidad propia. Según Echeverría, puede verse en la curva de la *demografía*, que a la vuelta de siglo se alcanza el punto más bajo, comprometiendo la vida civilizada, reparándose un ascenso sustancial y sostenido a partir de la tercera década del siglo XVII. Mientras que en la línea descendiente la población se compone principalmente de indígenas originarios, africanos y peninsulares recién llegados, con una población española y africana más bien pequeña, cuando asciende, florece una consistencia étnica antes desconocida, con predominio abrumador de la población originada en el

---

<sup>167</sup> Según Adorno, “también el concepto de lo ornamental, contra el que se rebela la objetividad, tiene su dialéctica. Que el barroco sea decorativo no lo dice todo. Es *decorazione assoluta*, como si ésta se hubiera emancipado de todo fin, incluso del teatral, y desarrollado su propia ley formal. La decoración absoluta ya no adorna a nada, sino que no es nada más que adorno; de este modo engaña a la crítica de lo ornamental” (Adorno, 2004, pp. 389-390). Echeverría se remitirá con frecuencia a esta concepción adorniana, sin embargo, yendo más allá de Adorno, el pensador latinoamericano sostiene que el rasgo destacado por el teórico de Fráncfort no es sino el aspecto más evidente de un rasgo aún más determinante en el barroco: la teatralidad absoluta, una puesta en escena que, emancipada de toda finalidad, es escenificación sin más, desenvolviéndose con autonomía respecto del drama en donde se despliega, llegando a tomar tal independencia y autoafirmación, que termina desestabilizando, descentrando y poniendo en duda la realidad que impone sus universalismos.

mestizaje de todo tipo y color: criolla, chola, mulata. En la curva de la *actividad comercial*, se observa que la línea descendente presenta principalmente cantidades de tráfico ultramarino de minerales, metales preciosos y seres humanos esclavizados, mientras que la ascendente lo hace diversificándose con el tráfico americano de manufacturas y productos agropecuarios, creando relaciones comerciales con centros de producción/consumo a lo largo de América.

Finalmente, en la curva de la *explotación del plus trabajo*, la línea que decae se basa en el régimen de la *encomienda*, propio de un “feudalismo modernizado”, “que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador” (la Corona obtiene de las comunidades indígenas impuestos bajo la forma de alimentos o textiles –yuca, maíz, vestimentas nativas– que transforman en plata al venderlos a los indios asalariados de las minas –los *mingados*–, ya que los españoles los desdeñaban)<sup>168</sup>, mientras la línea que asciende muestra la realidad de la *hacienda*, con centros de producción de mercancías propia de una “modernidad afeudalada”, “que burla la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores mediante recursos de violencia extraeconómica como los que sometieron a los siervos de la Edad Media europea” (*MdB*, pp. 50-51 y 63-64). Los primeros trabajadores asalariados lucen comportamientos que, como ha desarrollado Taussig (2010), resultan irracionales a los ojos conquistadores, pues ajenos la lógica del *homo œconomicus*, desdeñan incentivos salariales y el mundo del trabajo (el mercado, la producción por la producción, la mercancía, el tiempo de trabajo, etc., estimados naturales por el mundo del capital, aparece en las comunidades estudiadas por Taussig relacionadas con el mundo del mal, de lo antinatural, y con el diablo). Ante la poca mano de obra que los colonos encontraron en América, la esclavitud será el más grande sustento para sobrellevar muchas de las tareas de la vida citadina y agrícola, siendo uno de los *factores fundamentales de la acumulación de capital*.

---

<sup>168</sup> Este será uno de los tantos motivos que evitarán la completa libertad del sujeto automático, el barrido de las formas naturales nativas y la absoluta ampliación e imposición del mercado, pues a pesar de la significativa presencia de trabajadores indígenas asalariados, estos salarios terminaban por ser absorbidos por la Corona, no generando una dinámica local de consumo basada con exclusividad en la forma mercancía, y evitando establecer el trabajador *doblemente libre* como el estatus generalizado de las personas. En las *Leyes de los Reynos de las Indias*, el sujeto trabajador aparece como “libre”, mientras que el esclavizado africano aún no accede a tal condición, que podía adquirir sólo tras años de trabajo inhumano y ahorro de lo poco que quedara de su paga. Lo que acá asoma como fenómeno ocasional, será la tónica en los siguientes siglos, donde la extracción de plusvalor (primero absoluto, luego relativo) en esta parte del mundo por otras naciones (las hegemónicas) establecerá un intercambio desigual en el mercado mundial, con un claro ejercicio colonial por parte del capital. El despliegue del valor, así, se establece en América Latina en medio de especificidades y factores que le incapacitaron imponerse a sus anchas. Un tratamiento pormenorizado sobre la *teoría de la dependencia*, que explicaría esta situación, así como el intercambio desigual de la tecnología, los conocimientos, etc., para con algunas zonas del planeta, puede verse en Dussel, 2015, pp. 150-181.

El ascenso, la constitución y posterior fracaso de este mundo, tendrá consecuencias sociohistóricas de gran alcance y larga duración en la formación de la identidad latinoamericana y de su peculiar modo de reproducción del capital, que sin sustancialismos de ningún tipo, desplegó por “afinidad electiva” la estrategia del mestizaje cultural, como estrategia de conformación de la socialidad humana y como principio formal para sobrellevar la existencia en la vida cotidiana, de ejecutar sus usos y costumbres, pues con su iniciativa de poner en peligro los rasgos culturales e identitarios propios, facilitó el desencadenamiento de un cultivo de las formas inédito en la historia humana, y permitió rescatar de las ruinas tanto la existencia de los dominados como la de la civilización conquistadora, reinstalando una mixtura de códigos que combinaron la forma valor con formas naturales que no pudieron ser aniquiladas inicialmente. A pesar del fracaso de esta modernidad alternativa, ilustrado por Echeverría con la expulsión de los jesuitas, los sucesivos *shocks* modernizadores o tipos de modernidad hegemónica que se impondrán en la región, suponiendo pasos significativos en la consolidación monolítica de la modernidad capitalista, no lograrán eliminar este primer estrato identitario determinante, que siglos después pervivirá en muchas de las formas de existencia y comportamiento de los actuales latinoamericanos.

***Excursus: inversión real y barroco***

*El «valor», como espejo cóncavo natural de la apariencia histórica, desborda el «significado». Difícilmente se puede disipar su apariencia, que es, por otra parte, la más reciente. El carácter fetichista de la mercancía todavía estaba en el Barroco relativamente poco desarrollado. La mercancía tampoco había estampado tan profundamente su estigma en el proceso productivo*

W. Benjamin

En Marx aparece sucesivamente la noción de “mundo invertido”. La inversión real, en su opinión, se refleja invertida y se postula a sí misma como una hipostasis regida por leyes naturales e inmutables; tratándose de caracteres sociales contingentes se fijan como inherentes a las cosas. Reflejada acríticamente en la filosofía y el pensamiento espontáneo de este mundo, similar a la vida religiosa, la acción social de los individuos genera un contexto inconsciente dotado de vida y que pone en movimiento relaciones que se efectúan fácticamente sin el saber de los implicados. Será una sociedad en la que vale plenamente lo que Fausto expresara en su gabinete de estudio “¡En el principio era la «acción»!”. “De ahí que hayan actuado antes de haber pensado. Las leyes

de la naturaleza inherente a las mercancías se confirman en el instinto natural de sus poseedores” (Marx, 2017 I, p. 139). No se ve acá ningún enigma, misterio o sutileza metafísica. Las personas simplemente actúan, intercambian bienes, igualan los mismos respecto de *un algo* que viene dado quién sabe por qué criterios. El proceso de establecimiento de la norma temporal socialmente necesaria y del *quantum* de trabajo abstracto representado en las mercancías<sup>169</sup>, se realiza a *espaldas* de los participantes, convirtiendo las acciones de todos en un proceso con dinámica incontrolable. A pesar de no haber nada de misterioso en el uso del dinero, tras examinar *por qué* todo puede ser transformado en dinero, los poseedores de mercancías muestran perplejidad.

Aspectos de la existencia social se encarnan, reifican y adquieren consistencia objetiva en cosas. En esta sociedad, solamente mediante cosas los individuos productores independientes entre sí forman parte de una comunidad, que les resulta ajena, extraña, vacía, por el hecho de que es una comunidad de cosas, no una comunidad humana<sup>170</sup>. Es la realidad misma la que yace invertida, subyaciendo en las sucesivas inversiones según sea el reflejo que les ponga al descubierto. El vínculo social establecido por las mercancías da validez y potencia a la “objetividad social” que Marx ha denominado “espectral” o “fantasmal”. Es una objetividad que, a pesar de emerger por la acción humana, no parece ser controlada por ella y termina, realmente, volviendo todo lo concreto un mero portador o forma de manifestación de lo abstracto. La abstracción real es el verdadero sujeto del proceso, pues entra en escena mostrando un automovimiento de las cosas al que los seres humanos se ven arrastrados y sometidos. “No lo saben, pero lo hacen”. Marx insiste que esta inversión es parte de “la inversión de sujeto y objeto que ya se verifica durante el proceso de producción [...] el valor, el trabajo pretérito, que domina al trabajo vivo, se personifica en el

---

<sup>169</sup> Según Marx, “esta reducción aparece como una abstracción, pero es una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social. La reducción de todas las mercancías a tiempo de trabajo no es una abstracción mayor, pero a la vez no es una abstracción menos real que la reducción de todos los cuerpos orgánicos a aire” (2016, p. 13).

<sup>170</sup> En el *Urtext* Marx expresará que en la inversión real, *realmente* las cosas autonomizadas dirigen los destinos humanos. Los seres humanos “mutuamente existen sólo como cosas lo que en la relación monetaria –donde la entidad comunitaria misma se presenta ante todo como una cosa extrínseca y por tanto fortuita– no hace más que seguir desarrollándose. El hecho de que la vinculación social, que surge de la colisión de los individuos autónomos, aparece a la vez como una necesidad objetiva y como un vínculo que les es exterior, representa *precisamente su independencia*, para la cual la existencia social es *ciertamente una necesidad*, pero sólo un medio, de modo que a los individuos mismos se les presenta como algo extrínseco, y, en el dinero incluso como una cosa tangible. Producen en y para para la sociedad como seres sociales, pero esto a la vez se presenta como mero medio de objetivar su individualidad. Como no están subsumidos en una entidad comunitaria de origen natural, ni, por otra parte, subsumen a ellos, como seres conscientemente colectivos, la entidad comunitaria, ésta debe existir enfrentada a ellos –los sujetos independientes– como un ente cósmico, igualmente independiente, extrínseco, fortuito. Es ésta precisamente la condición para que esas personas privadas e independientes estén a la vez en una interconexión social” (Marx, 2009 III, p. 171).



capitalista; por otra parte, y a la inversa, el obrero aparece como una fuerza de trabajo meramente objetiva, como una mercancía” luego, más allá reducirse a una mera representación inversa de la realidad a través de artilugios que imposibilitan su adecuada captación, la inversión es tan real que “de esta relación invertida [*verkehrten*] surge necesariamente, ya en la misma relación simple de producción, la idea correspondientemente invertida [*verkehrte*], una conciencia traspuesta que las transformaciones y modificaciones del proceso de circulación propiamente dicho prosiguen desarrollando” (Marx, 2017 III, p. 57) (Trad. mod.). Esta fantasmagoría no es sólo pensamiento (puramente subjetivo) ni está fuera de la cabeza (puramente objetivo): *tertium datur*.

La inversión real toma distintos reflejos, distintas formas aparentes, pues “todas las formas de la sociedad, en la medida en que conducen a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, toman parte de esta inversión [*Verkehrung*]” no obstante, y de ahí la teoría de los múltiples espejos, “en el modo capitalista de producción y en el caso del capital, que forma su categoría dominante, su relación de producción determinante, ese mundo encantado e invertido se desarrolla mucho más aún” (Marx, 2017 III, p. 940) (Trad. mod.). La mercancía, el dinero y el capital reflejarán relaciones sociales como cosas, lo que se ha concebido como la imagen virtual reflejada en un *espejo plano*. Sin embargo yendo más lejos, en el salario, la ganancia y la renta de la tierra, se consume “la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza” (*ibid.*, p. 943), con lo que tenemos acá *espejos esféricos* (cóncavos o convexos) con distintas configuraciones posibles en las imágenes reflejadas que se alejan en movimientos más complejos de la relación esencial. Son formas de ponerse de manifiesto la inversión real. La pregunta central que aflora es cómo exorcizar esta realidad invertida, si presenta tales juegos de imágenes reflejas. Retomando a Hegel y su tratamiento de esta realidad invertida en el apartado “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible” de la *Fenomenología del espíritu*, Gadamer sostiene que

El mundo invertido es, por tanto, un mundo en el que todo es al revés que en el mundo adecuado. ¿No es esto un principio bien conocido de la literatura al que llamamos sátira? Piénsese, por ejemplo, en los mitos platónicos, en particular el del hombre de Estado, y también, acaso, en Swift, el maestro de la sátira inglesa. Incluso en el giro lingüístico: «esto es el mundo al revés» –por ejemplo, cuando los sirvientes juegan a señores y los señores a sirvientes–, se sugiere que hay algo de revelador en esta reversión. Lo que se encuentra en el mundo invertido no es simplemente lo

contrario, el mero y abstracto opuesto del mundo existente. Lo que hace esta reversión, en la que todo cobra otro cariz, es precisamente hacer visible, en una especie de espejo desfigurador, la secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor. Ser el «mundo invertido» de la inversión del mundo significa exponer o representar *a contrario* lo inverso de éste, y tal es, ciertamente, el sentido de toda sátira (Gadamer, 2000, pp. 67-68).

Será mediante la sátira, según atisba Gadamer, como podrá representarse de mejor modo el mundo realmente invertido. En esa “especie de espejo desfigurador” se podrá hacer visible la inversión oculta en la que se encuentra el mundo. Consideramos que Marx tiene en mente tal idea del mundo invertido que refleja en espejos la “secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor”. Por eso, respecto de “la forma invertida en que se manifiesta la inversión real”, “reproducida en las ideas de los agentes de este modo de producción” (Marx, 1980 III, p. 403), el camino que Marx tomará para conjurar tal jeroglífico social y su secreto, será el de la *crítica*<sup>171</sup>. No será una economía política, sino una *crítica de la economía política*. Inclusive será necesario en ocasiones, para asediar la representación del mundo hegemónica, una *crítica de la crítica crítica*, un complejo juego de reflejos. Una realidad tal, en donde lo feo debe reflejarse deformemente para que parezca bello, donde lo injusto se desfigura para florecer justo, donde predomina la lógica de la ilusión, de lo aparente, será la que efectivamente escenificará el barroco<sup>172</sup>. Será precisamente este gesto de representar posibles realidades contrarias o alternas a la real lo que abrirá el pasaje a posibilidades verdaderas, aunque no dadas en el mundo existente, de mundos alternativos. Como sostiene Gadamer, “al presentar, en forma de enunciado, la inversión satírica del mundo, es éste forzado a reconocerse en ella como invertido, lo cual le hace ver sus verdaderas posibilidades. Es por tanto, el mundo real el que se escinde y se proyecta en su posibilidad y en su contraposibilidad. En la medida en que el mundo invertido se representa como invertido, enuncia la inversión del mundo existente” (*ibid.*, p. 68).

---

<sup>171</sup> Contra las ideas de los agentes de este modo de producción expresadas en la teoría tradicional, inclinada al asentimiento y consentimiento inconsciente o militante de lo dado, Horkheimer considera que “la teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: *sólo expresa su secreto*” (Horkheimer, 2003, p. 248) (*itálicas nuestras*).

<sup>172</sup> Marx sentía admiración por el barroco español, al punto que, según testimonia Franziska Kugelman, “entre los españoles, su autor predilecto era Calderón. Llevaba consigo varios poemas de éste y los leía a menudo a los demás”, ocurriendo que, cuando la señora Tenge le pidió que firmara su libro de visitas, para recordar que el pensador alemán se había hospedado en su casa, Marx firmó escribiendo: “La vida *es* sueño, un frenesí, una ilusión, / así nos lo enseña el maestro Calderón. / Mas es para mí una de las ilusiones más bonitas, / el habitar de los Tenge-Crevenne el libro de visitas” (testimonio recogido por Enzensberger, 1999, pp. 250-251).

Escenificar una realidad invertida aparece como un paso necesario en su presentación como tal invertida, dando chance a proyectar posibilidades objetivas que se ubiquen un paso más allá suyo, además de mostrar la contingencia y arbitrariedad que le es propia. Mostrar el carácter fluido, casi líquido, de la realidad, será uno de los aspectos centrales tanto de la crítica marxiana como de la representación barroca. Este gesto de poner al descubierto la inversión real ironizando una realidad que se cree muy segura de sí misma, será el eje sobre el que toda la obra de Marx estará estructurándose. Sino cómo concebir la terminología marxiana (“mundo encantado, invertido, puesto del revés”, “objetividad espectral”, “sustancia social”, “sensiblemente suprasensible”, “sujeto automático”, “profano-sagrado”, “fetiche autómatas”, etc...), que en la época de las luces, de la razón, del actuar libre del sujeto humano, pone entre paréntesis el conjunto de la realidad y sus conceptos fundamentales, sacando a flote una realidad invisible, intangible, que debe hacer una “puesta en escena” o “teatralización” como mercancía (mesa que se pone a bailar) para poder ser iluminada. Es precisamente criticando lo real y mostrando su escurridiza inversión, como se muestra la potencia transformadora de este mundo. En el corazón de la modernidad capitalista, la sociedad técnicamente más avanzada de la historia, resulta que, debido a que su elemento celular, la mercancía, es un “objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas”, aparece la necesidad de “buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso” (Marx, 2017 I, p. 123). ¿No será el gesto de Marx un caso típico del *modus baroccus* que en determinados momentos históricos ha florecido? En nuestra opinión sí.

Para Echeverría, el barroco aparece directamente vinculado con determinada “voluntad de forma”, determinado modo de metamorfosear cualquier sustancia, multiplicando un conjunto de subformas parasitarias que, “al rodear a una determinada forma y revolotear en torno a ella, la someten a un juego de reflejos multiplicados que la potencian virtualmente, la obligan a dar más de sí, a encontrar la fidelidad a su designio profundo”. Contra las tendencias folclorizantes que consideran que el ornamentalismo y la exuberancia del barroco responde a un simple gozo pomposo del “gasto improductivo de la parte maldita de la riqueza”<sup>173</sup>, Echeverría considera que

---

<sup>173</sup> Las lecturas que insisten que el ornamentalismo, la multiplicación de formas y lo extravagante del barroco se debe exclusivamente al empuje de la enorme riqueza que la Conquista facilitó y que fue extraída con cierta facilidad de las minas americanas, no puede explicar por qué esta misma “voluntad de forma” ha aparecido en otros contextos y bajo otras condiciones. De ahí que Echeverría insista que el barroco esencialmente estará ligado a la experiencia de la catástrofe, que en la realidad capitalista aparecerá como una experiencia permanente ante el sacrificio del mundo concreto por parte de la abstracción real; ante el vacío estructural que la pérdida de comunidad humana provoca en ciertos individuos o colectivos humanos.

no se trata de “un recurso escéptico y hedonista a lo fácil y accesorio, sino una táctica de persecución y huida de lo esencial, a la vez deseado y temido” (*MdB*, pp. 88-89). La huida de lo esencial puede estar refiriendo a la necesidad de establecer modos de contención y sujeción de la dinámica catastrófica, contradictoria, descontrolada y totalitaria, que se siente y experimenta vivencialmente. De ahí que, a pesar de que esta “voluntad de forma” pueda aparecer en cualquier situación y lugar imaginable donde impere el sentimiento de crisis y catástrofe, hay ciertas sociedades, experiencias y escenarios históricos que han propiciado su florecimiento de una manera más frecuente y con una profundidad notable. Estos escenarios serán precisamente los que, con una distribución histórico-geográfica clara, favorezca su aparición en Italia, España y América del siglo XVII y XVIII, zonas donde contra el ideal de pureza, abstracción y racionalidad privilegiados por el valor, subsistieron formas naturales mestizas, híbridas y paganas que imposibilitaron la subsunción real y el despliegue pleno de la lógica del sujeto automático.<sup>174</sup>

Las formas paradigmáticas del barroco en estas zonas del mundo pueden estar relacionadas con el impacto y crisis producida por la subsunción de las formas naturales a su lógica. El sentimiento de crisis y sacrificio (de comunidad, de formas concretas de experimentar y vivir el mundo), acompañados con la ambigüedad latente del descubrimiento del “Nuevo Mundo”, el vértigo de la catástrofe y la real amenaza que deriva en la experimentación de la vida en medio de la muerte, pueden ser elementos relacionados con el barroco. El mundo de espejos, disimulos, apariencias, donde se improvisa una legalidad efectiva que implica la transgresión de la legalidad consagrada, se ejecuta, en principio, a lo interno de una realidad totalitaria: el hecho capitalista con su funcionamiento tautológico del valor. Al teatralizar o escenificar esta lógica, las intenciones básicas de la representación y puesta en escena barroca serán, por un lado, tantear superarla o soportarla y, por otro, mostrar la contingencia y relativizar la seguridad que lo dado exhibe.

El barroco pone en cuestión el mundo del valor, la inversión real, en un movimiento de desrealización como modo de afrontar la realidad, una fuga que se dirige a estetizar el mundo de

---

<sup>174</sup> Según subraya Benjamin en el epígrafe, en el barroco, la mercancía y su fetichismo están relativamente poco desarrollados, de modo que no han borrado por completo de la experiencia humana la posibilidad de imaginar mundos diferentes al dado o hegemónico. Latente, constantemente reactivado, en los márgenes, en lo subterráneo, “lo posible” (Lefebvre), la “posibilidad objetiva” (Lukács), el “ente de la posibilidad” (Bloch) o el “rescatarse de la imposibilidad” (Echeverría), serán puestos en juego en el barroco y su enunciación de la inversión real.

la vida, haciendo mofa del ansia productivista del capital<sup>175</sup>. De allí que el valor de uso no posea plena validez en esta representación del mundo, pues el tratamiento con los bienes no se reducirá al uso abstracto y homogéneo para consumo individual, sino que la cualidad específica de la cosa misma estará cargada de simbolismos, ritualidad, espiritualidad y derroches improductivos. No intenta reproducir acríticamente las apariencias, sino ponerlas al desnudo, revelar la máscara, el camuflaje con el que intenta encubrirse eso que aparenta ser transparente, concreto y neutral, y al hacerlo mediante una teatralidad absoluta, esta puesta en escena llega a ser una cosa de tal modo distinta de aquella que pretendía alterar, que instauro sus propias leyes: al intentar vivir otro mundo dentro de este mundo, hace su entrada una tercera posibilidad que muestra la incongruencia de lo dado. El ornamentalismo, peyorativamente instituido desde la sobriedad, homogeneización y claridad racional de la Ilustración-capital, cumple la tarea de descentrar lo que para esta legalidad se considera sustancial, suspendiendo, mediante la paradoja, ese sentido usual, para una vez desquiciado, producir la puesta entre paréntesis suya mediante el estado de ambigüedad.

En opinión de Echeverría, resulta ser típica del barroco la representación teatral, mimética que ironiza y sabotea el ideal capitalista de representación, el cual en un gesto arrogante y narcisista, tiende a ver en lo otro no más que su iniciativa propia, que con un *ego* soberbio e impositivo le convierte en un objeto puro, en naturaleza, privada de voluntad<sup>176</sup>. “La *imago mundi* de la modernidad tiene como fundamento un *mundus qua imago*” (VS, p. 169), y el barroco pretende, por diversas rutas, satirizar esta pretensión ilusa del sujeto automático, introduciendo

---

<sup>175</sup> Este será uno de los elementos que Debord rescatará del barroco, que concebía como un arte del transcurrir del tiempo, de la temporalidad y del “arte del cambio” del “pasaje”. La puesta en escena del obrar negativo del tiempo que disuelve todos los absolutos o intentos de fijar la realidad, serán fundamentales en “el teatro y la fiesta, la fiesta teatral” como momentos dominantes del barroco (2012, §189). Lo barroco sienta bien al ideal de derramar el arte sobre la vida cotidiana, carcomiendo el afán de establecerlo como campo autónomo e independiente de la socialidad.

<sup>176</sup> Contra esta pretensión de ver en lo otro no más que un material pasivo, inerte, vacío y dócil, típica de la “ausencia de mundo” instaurada por el capital, su abstracción real y sus escisiones (sujeto-objeto, alma-cuerpo, pensamiento-mundo), que ven en lo otro no más que un receptáculo para tomar cuerpo y adquirir realidad, Echeverría considera que esta racionalidad “descarnada” resulta extraña a la elección de sentido prehispánica. En ésta no hay fractura sujeto-objeto, y su “dar forma” resulta prácticamente ajeno a la visión europea, pues subraya la continuidad entre lo humano y lo otro, a lo que simplemente se le ayuda a manifestar sus propios rasgos (como cuando Miguel Ángel humildemente sugería que su acción consistía en liberar la forma contenida en el bloque de mármol), rasgos ya sugeridos en su particular constitución; no se induce violentamente sobre la realidad una forma, sino que se le ayuda a manifestar la suya propia (IM, p. 73). Algunos de estos rasgos serán reactualizados por la estrategia barroca, que en lugar de una contraposición con lo otro, favorece una mimetización con ello, un despertar la pasión oculta de lo otro que “elige el modo del *potlatch* para exigir sin violencia la reciprocidad del Otro” (MdB, p. 26). La creación milagrosa *ex nihilo* que degrada el mundo como material pasivo y reproduce una indiferencia estructural respecto de lo concreto, tendrá que imponerse violentamente en sociedades que, como la prehispánica, resistieron al embate y mantuvieron, por diferentes mecanismos, algunas de las formas naturales de su reproducción social.

ambigüedad donde lo instituido cree encontrar claridad, facilitar la experiencia de lo paradójico y la crisis de la percepción, contra la tentativa de ver en lo otro una simple emanación de la humanidad propia. En la modernidad capitalista, de antemano el sujeto sabe ya todo lo que habría de saber de la naturaleza, “toda imagen, toda proposición resulta en definitiva tautológica” (VS, p. 170). La alteración de esta ilusión, la subversión de la realidad “clara y distinta” con teatralidades y juegos de luces que demuestran la cuestionabilidad suya, será fundamental en la transgresión permanente de la legalidad consagrada que emprende el barroco, de ahí el sentido peyorativo que se le imputó. No obstante, debe recocerse que aparece como estrategia *en* y *con* el capitalismo, y que su potencial emancipador es relativo –puede definitivamente declinar en conformismo o legalidades paralelas ligadas a corrupción–, pues sobreviene no por representar en sí mismo una alternativa radical al mundo, sino por poner al descubierto la incongruencia, irracionalidad e inversión inherentes al capital. Su actualidad está en el cardinal señalamiento de la posibilidad, necesidad y urgencia de una modernidad alternativa (MdB, pp. 15 y 48).

#### **4.5 ¿Britanización de la modernidad?**

Esta etapa del despliegue de la modernidad capitalista no fue específicamente enfocada por Echeverría, sin embargo, ciertos rasgos suyos tornan necesario dedicarle breves comentarios. Será un paso fundamental en la aceleración e imposición del sujeto automático a nivel mundial, y en la reunificación de las dos ramas bifurcadas desde el siglo XVII pero que, a partir de la mitad del siglo XIX, tras tres siglos de separación, se unirán y tenderán a imponerse con un monolitismo y homogenización planetaria. Los holandeses habían dado pasos boyantes en innovación militar, establecimiento de redes de comercio y financieras, liquidación de ciertas formas de gestión (papales o imperiales) y en el afianzamiento de un Estado con funcionamiento bastante exclusivo a favor del capital. Asimismo, surtieron de nuevas técnicas comerciales para integrar los distintos Estados europeos en una gran red, premisa del próximo sistema de Westfalia. Sin embargo, los holandeses no pudieron dirigir cabalmente todo este aparato que habían creado, pues tan pronto Westfalia se halló en funcionamiento, los Países Bajos empezaron a perder el protagonismo ejercido. A pesar de que administraron este nuevo sistema, su hegemonía fue más bien fugaz, fortaleciendo el ascenso de Francia e Inglaterra, que, tras largas luchas, declinarán la nueva hegemonía hacia el lado británico. Esto último gracias a una estructurada implementación del

colonialismo, la esclavitud como institución<sup>177</sup>, el nacionalismo económico (acumulación de grandes sumas de excedentes monetarios debido al comercio colonial e interestatal), la implementación clara de tecnología previa para el aumento del valor y la situación geográfica insular que favoreció el comercio ultramarino, que le empujarán hacia un salto histórico de grandes magnitudes, donde, según Echeverría, aparece

una época de viraje histórico radical; desde la dimensión más cercana a la naturaleza (arranque de la «explosión demográfica») hasta la más alejada de ella (la cultura de la Ilustración), pasando por la decisiva de la producción y el consumo, todas se encuentran empeñadas en abandonar el terreno tradicional donde se desenvolvían y en pasar a otro completamente diferente (*IM*, p. 133).

Con la clara visión de favorecer un tránsito libre de mercancías y extracción de plusvalor de otras partes del mundo, se reorganiza totalmente el sistema interestatal. China sigue siendo hasta el momento la mayor potencia económica, y gran parte de las mercancías y valores culturales que este *shock* modernizador impondrá, proceden del gigante asiático (utensilios de porcelana, baldaquinos en los jardines para tomar té, pinturas de laca sobre madera, telas de seda para ropajes con amplias mangas, *pavillons* chinos decorados, etc., como recalca Dussel, 2007, p. 148). Se empieza a dar una centralización del poder mundial sin precedentes en la historia del capital, a la vez que China, cerrada sobre sí misma y sufriendo una seguida de crisis políticas y económicas desde el siglo XV (debido a bajos salarios, explosión demográfica, agotamiento de fuentes de carbón, destrucción de suelos), empieza a perder protagonismo, facilitándose así la situación privilegiada para la producción y circulación de mercancías y dinero con epicentro británico, transformado en “taller del mundo” y centro de la “paleotécnica” (Mumford). En esta hegemonía, se instituyó un instrumento novedoso de gobierno mundial, sentándose

el principio de que las leyes que operaban en el interior de los Estados y que regían las relaciones entre los mismos se hallaban sometidas a la autoridad superior de una nueva entidad metafísica, un mercado mundial gobernado por sus propias «leyes», supuestamente dotada con poderes

---

<sup>177</sup> La justificación filosófica de la conquista y esclavitud inglesa será desarrollada por Locke en los albores del ascenso británico como hegemonía mundial. Locke sabe que la riqueza inglesa durante los siglos XVI-XVII proviene centralmente del robo pirata de riqueza ibérica, que a la vez ha sido robada de América, que a la vez era extraída por personas robadas de África, por lo que, desautorizándole, inicia mediante mecanismos retóricos de *inversión* de la realidad y de las premisas (enuncia positivamente lo que después niega como excepción), la justificación de la acción “despótica absoluta y arbitraria” del capital en las sociedades “incultas” y “salvajes” que se oponen al criterio occidental, capitalista, racista, patriarcal que él considera criterio de eficiencia. Véase un tratamiento detallado de Locke y su encubridora forma de argumentar en Hinkelammert (2014, pp. 75 ss.) y Dussel (2007, pp. 268 ss.).

supranaturales mayores que los que había disfrutado nunca cualquier papa o emperador [...] Al presentar su supremacía mundial como la materialización de esta entidad metafísica, el Reino Unido logró exitosamente que su poder sobre el sistema interestatal excediese, en gran medida, el grado de dominio que justificaba la extensión y la eficacia de su aparato coercitivo (Arrighi, 2014, p. 73).

Podría decirse que este es el primer episodio en el que se da una hegemonía de tales dimensiones (política, cultural, económica, militar) por parte de alguna entidad personificadora del capital, pues con un control indudable del mercado mundial, un claro dominio y equilibrio del poder global y un despliegue inédito de la racionalidad instrumental, supo enunciar sus intereses con tal credibilidad que se siguieron sus pasos como parte del interés universal de la humanidad (esto, claro está, muchas veces de la mano de la violenta y brutal imposición). En este marco se elaborará un procedimiento de autolegitimación que el pensamiento ilustrado desarrolla para reinterpretar la historia con un papel hegemónico del norte de Europa, supuestamente siempre centro mundial, discurso que mantendrá su vigencia hasta nuestros días, pues ocultando el papel periférico que mantuvo en todo el proceso de establecimiento del sujeto automático hasta este momento, se instituye peyorativamente lo oriental y lo sur-europeo como “atrasado” o “inferior”, constituyéndose un eurocentrismo militante que fabricará un mecanismo poderoso de mistificación de la realidad. Por esto, consideramos oportuno introducir esta *britanización de la modernidad* como un nuevo momento en la historia de las múltiples modernidades, que por sus dimensiones en la estructura del sistema mundo, dejará importantes improntas en la siguiente configuración.

El parteaguas que esta modernidad británica constituyó proviene de haber sido el centro neurálgico en el que con claridad meridiana el sujeto automático ejecuta la *subsunción real* del proceso de reproducción social y, por ende, la creación continua de *plusvalor relativo*, dotándose ahora de los medios necesarios para moverse sobre sus propios pies y logrando en poco tiempo ventajas comparativas con el resto del mundo. Un parteaguas que, sin embargo, no debe ser exagerado, pues no es sino el resultado del despliegue de las leyes que el capital desde sus orígenes goza como “forma social total” que es. De hecho, en opinión de Arrighi, el movimiento de Gran Bretaña se asemeja en muchos sentidos al impulsado por Venecia siglos antes, siendo una especie de “réplica ampliada” suya. Asimismo, tiene talantes cercanos a la España imperial en lo respectivo al comercio de larga distancia y al manejo de las altas finanzas. El movimiento que sin embargo logrará posicionarla en el mercado mundial será el disponer, por un lado, el intensivo y creciente



uso de la maquinaria (por lo demás, debido a los altos salarios europeos –a diferencia de la situación china o de la América hispánica, donde abunda la mano de obra barata o esclavizada–, así como la baja población británica, se vislumbra la subsunción maquinica como única chance para poder competir en el escenario mundial, reduciendo costos y aumentando productividad: de ahí el contexto, nada milagroso o espontáneo, como lo hacen ver algunos cuentos de hadas, de la Revolución industrial), por otro, de una situación geográfica que casualmente le dotó de importantes yacimientos de carbón y de hierro, ambos fundamentales para la energía y los materiales necesarios para la subsunción maquinica. Hegel expresará, como parte del encubrimiento eurocéntrico y el relato de autolegitimación de la colonialidad, que

Los ingleses han tomado sobre sí el gran destino de ser los misioneros de la civilización en el mundo entero; su espíritu mercantil les impulsa a recorrer todos los mares y todos los países, a entablar relaciones con los pueblos bárbaros, a despertar en ellos las necesidades y la industria, y sobre todo a asegurar las condiciones del comercio, a saber, la supresión de las violencias, el respeto a la propiedad y la hospitalidad (2014, p. 700).

De modo violento se había venido imponiendo la visión positiva del mundo del capital, y se lograba disciplinar y reprimir a las personas, casi hasta el olvido de cualquier otra forma de vida, a las “leyes eternas” del mundo de las mercancías (se desterraba a las colonias a todo aquel encontrado en ociosidad). La resistencia inicial hacia el trabajo y su régimen, las descripciones inaugurales que le concebían como un modo inhumano y antinatural de organizar la sociedad, obligándole a avanzar sinuosa y lentamente, poco a poco fueron disipándose, al tiempo que se expropiaba fieramente al productor directo de sus medios de sobrevivencia estableciéndose la *doble libertad* como condición *sine qua non* de experimentar y vivir el mundo<sup>178</sup>. Las barreras morales y políticas que alguna vez se opusieron a su despliegue puro, son barridas en la

---

<sup>178</sup> El estudio de Taussig ya mencionado, junto a análisis históricos como los de E. P. Thompson, dan una panorámica precisa de la resistencia, adversidades y movimientos sociales que durante siglos se opusieron al régimen de trabajo exigido por el capital. Desde destrucciones de máquinas, huida de centros de trabajo, indiferencia a los estímulos salariales, quema de cosechas, etc., el sujeto automático topó con una serie de acciones que le impidieron desde un principio imponerse con soltura. Sin embargo, todas estas resistencias incipientes han sido olvidadas y concebidas, cuando mucho, como ecos de un pasado perdido, tras siglos de amnesia histórica inducida. Después de un gigantesco trabajo de disciplinamiento e interiorización de la ética del trabajo, que racionalizó la irracionalidad de gastar el puro e indiferente uso de la fuerza de trabajo con el fin-sin-fin de transformarle en una suma de dinero, gran parte de la izquierda, demócratas, conservadores, fascistas y prácticamente todas las concepciones filosóficas y económicas afines a este modo de producción, comparten la idea de la santidad, naturalidad e incuestionabilidad del trabajo, que, ante la innegable crisis social, con cada vez más desempleados, no hace más que mostrar su carácter sociohistóricamente específico y su cada vez más escandaloso anacronismo.

modernidad británica, que de una forma inédita e implementando un dominio despótico, destruyó todas las formas naturales del mundo que no se amoldaran a los imperativos del valor. La realización de las ideas de competencia despiadada, del mercado libre total de mercancías y esclavos y de los dictámenes abiertos del dinero, produjeron una época de degradación y miseria social pocas veces vista en la historia, al punto que pronto tuvo que intervenir el Estado para encausar la marcha desbocada dentro de ciertos márgenes tolerables.

Pronto se experimentarán crisis políticas importantes, debido al barbárico trato dado a niños, mujeres y hombres, con jornadas laborales que terminaban muchas veces en la muerte por agotamiento o desnutrición –“según la antropología capitalista, la edad infantil terminaba a los 10 años o, cuando más, a los 11”, destaca Marx (2017 I, p. 348), analizando el masivo trabajo infantil–<sup>179</sup>. El alumbrado de gas se difunde con rapidez por todo Europa, totalizando el tiempo de actividad del incansable movimiento del valor (en 1782, el pintor romántico Joseph Wright, presenta su perturbadora *Hilandería de algodón de Arkwright de noche*, donde se observa una fábrica completamente iluminada por lámparas de gas). El ritmo irregular de ejecución de oficios donde se alternaban actividades festivas o momentos de ociosidad, es barrido, y se implanta la férrea disciplina temporal. El cambio de vida (alimentos, hábitos) provocará un desarraigo que solamente años más tarde será sobrellevado con las sociedades de amigos o *trade unions*. Las costumbres, pasatiempos, fiestas, si no se adaptan a la “economía del tiempo”, desaparecen. Las exigencias por parte de los trabajadores para normar las jornadas de trabajo empiezan a poner freno a los abusos, una lucha en última instancia por el tiempo de vida (véase que ya no se intenta siquiera eliminar el trabajo, sino regularlo, pues el imperativo de que el tiempo es oro es asumido por toda la sociedad). Las primeras olas de industrialización y el acceso masivo a máquinas, producen con más violencia que nunca episodios de producción de población sobrante, tal y como se vio en la experiencia florentina de 1340 que llevó a Di Lando al poder. Estos millones de no-personas son enviadas a las colonias, como aprobatoriamente Hegel recomienda que debe hacerse (Hegel, 1999, § 248), y ante lo que, desde el otro lado del mundo, Benjamin Franklin no dejaba de mostrar oposición, alegando contra el envío de convictos, parias y sobros humanos al “Nuevo Mundo”.

---

<sup>179</sup> En este contexto, aparecerán críticas modernas *capitalistas* al exceso y violencia con que se manifestó el Golem, que con los ideales de “retorno a la naturaleza” y “al pasado”, censurarán los efectos negativos del sistema industrial y la idea del progreso. Críticas por lo general englobadas como *románticas*. Rousseau será en este sentido paradigmático, criticando el derecho a tener esclavos, pero sin poner en duda o, incluso defendiendo, el trabajo, la sustancia del capital, pues quien no se desempeña como trabajador será a sus ojos un ocioso y bribón.

La subsunción real empieza a completarse cuando la fuerza directa y coercitiva de las condiciones económicas externas y sus instituciones ejecutoras (policías, maestros, psiquiatras, médicos, hospitales, manicomios) se yergue incuestionable y actúa con regularidad; cuando el monitor y el vigilante ya no están al pendiente de sus trabajadores, produciéndose una autodisciplina e interiorización generalizada que opera eficientemente sobre el campo de posibilidades que inscriben el comportamiento de los sujetos actuantes dentro de ciertos límites, ciertas conductas y ciertas verdades. Esta forma de poder individualizante se vuelve coextensiva e interiorizada por toda la sociedad, que autodisciplinada en su conjunto, ejecuta y reproduce como nunca los imperativos del valor<sup>180</sup>. Los inadaptados o “anormales” sufren el peso de la ley, y se les encierra, trata o sojuzga por no aceptar estas incuestionables exigencias. Se arraiga el hecho de que la dinámica económica y su metodismo espacio-temporal, cual “armonía universal”, se desenvuelve mediante “leyes naturales” conducidas por mecanismos anónimos e independientes del poder humano, que actúan a espaldas suyas, sin que las intenciones de los actores medien en nada<sup>181</sup>. Materialmente se transformará el proceso productivo, desencadenando la Revolución industrial, que resulta más de la readaptación y sincretismo técnico, al sentido explotativo y tautológico del valor, de una serie de invenciones que siglos atrás habían sido desarrollados principalmente por China (Hobson, 2006, pp. 257 ss.), que a la innovación *ex nihilo* de inventores y científicos iluminados. En muchos aspectos, el atraso tecnológico en el que se encontraba esta región, resultó ventajoso para asimilar, readaptar y perfeccionar los inventos de otros.

Aniquilando cualquier forma productiva que no se dirigiera a producir mercancías, imponiendo el código uniformador espacio-temporal (la fábrica –*House of Terror*–, cronómetro,

---

<sup>180</sup> Según Marx, tras el análisis de todas las pericias en el establecimiento de la disciplina temporal y la interiorización de ella y sus prácticas, “estas minuciosas disposiciones, que regulan a campanadas, con una uniformidad tan militar, los periodos, límites y pausas del trabajo, en modo alguno eran los productos de lucubraciones parlamentarias. Se desarrollaron paulatinamente, como *leyes naturales* del modo de producción moderno, a partir de las condiciones dadas” (Marx, 2017 I, p. 350).

<sup>181</sup> Para Smith, el movimiento uniforme y armonioso del sistema, regido por fuerzas fantásticas dirigidas por una especie de relojero, es motivado por “una mano invisible [que] los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida [...] y así sin intentarlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad”, siendo que “ninguno se propone [consciente y explícitamente], por lo general, promover el interés público, *ni sabe* hasta qué punto lo promueve [...] Pero en este como en otro muchos casos, es conducido por una *mano invisible* a promover un fin que *no estaba en sus intenciones*” (Smith, citado en Dussel, 2007, pp. 338-339 y 341). Aparece con claridad el “tipo de ficción sin fantasía, la religión de lo vulgar” del que habla Marx (1980 III, p. 403), constitutiva de la *inversión real* del mundo capitalista. El funcionamiento del sujeto automático empieza a emerger de un modo claro, pero invertido, en el pensamiento preso de las “apariencias objetivas”. Ante tal escenario, ríos de tinta y grandes derivas especulativas intentarán salvar la libertad y acción humana en medio de tal engranaje social.

panoptismo social), la producción masificada de éstas debía necesariamente tender cada vez con más violencia en un aumento indetenible y vertiginoso, debido a que, como se ha visto, la máquina “no crea ningún valor, sino que transfiere su propio valor al producto”, de modo que la productividad del trabajo debe necesariamente aumentar tanto como el desarrollo técnico lo permita, y tanto como la competencia lo exija, para mantener al menos en un nivel similar la cantidad de valor, o tiempo de trabajo socialmente necesario representado en mercancías que previamente había sido instituido. La contradicción nuclear de este universo social aparecerá cada vez de forma más clara, pues a pesar de que el proceso de creación de riqueza material (valores de uso) aumenta y se desprende de su dependencia del trabajo humano directo, la creación de riqueza abstracta (valor), la que verdaderamente interesa al capital, disminuye y persiste dependiente de forma cada vez más calamitosa del trabajo humano.

La noción del “gran autómatas” –acuñada por Andrew Ure en su *La filosofía de la manufactura* (1835)– dirigido por un primer motor que se mueve a sí mismo, se torna *técnicamente efectiva* cuando la abstracción real del valor aparece concreta y materializada en el aparataje técnico (recuérdese la distinción que hace Marx entre el uso capitalista de la maquinaria, y la maquinaria misma), cuando “los medios de producción se transforman de inmediato en medios para la absorción de trabajo ajeno. [Momento donde] *ya no es el obrero quien emplea los medios de producción, sino los medios de producción los que emplean al obrero*”. En este escenario dramático, se *invierte* el sentido de las cosas, pues “en lugar de ser consumidos por él como elementos materiales de su actividad productiva, aquéllos [los medios de producción] lo consumen a él como fermento de su propio proceso vital, y el proceso vital del capital consiste únicamente en su movimiento *como valor que se valoriza a sí mismo*” desplegándose de este modo el “*atributo, propio del capital, de valorizarse a sí mismo o de deglutir diaria y gratuitamente una cantidad determinada de trabajo ajeno*” (Marx, 2017 I, pp. 380-382). Los trabajadores devenidos objetos, se han convertido en apéndices de un proceso devenido en sujeto, “un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes” (*ibid.*, p. 503)<sup>182</sup>. Según

---

<sup>182</sup> “La doctrina de Kant, de que todo ser humano debería ser tratado como un fin, no como un medio, fue precisamente formulada en el momento en que la industria mecánica había empezado a tratar al trabajador únicamente como un medio, un medio para lograr una producción mecánica más barata. Los seres humanos se trataban con la misma brutalidad que el paisaje” (Mumford, 1979, p. 191). Kant empleará una terminología que recuerda el mundo del valor: “suprasensible”, “substancias inmateriales”, “voluntad pura”, “sujeto autónomo”, y el uso supuestamente neutro de universalismos y formalismos vacíos que, vistos de cerca, aparecen cargados de contenidos concretos. Haciendo gala de una comprensión ingenua del papel del mercado y el comercio, incluso abiertamente *inversa* –considerando que

Ure, cualquier intento de insubordinación de trabajadores sobre este estado de cosas no hacía más que estimular, inconscientemente y sin conocimientos precisos por los capitalistas, la invención de nuevos aparatos, pues “cuando el capital contrata a la ciencia a su servicio, la mano de obra refractaria recibirá una lección de docilidad” (Ure, citado en Mumford, 1979, p. 193). “El capitalista que emplea una máquina no tiene por qué entenderla (véase Ure). Pero *en la máquina* toma cuerpo la ciencia realizada como *capital*” sostiene Marx (1980 I, p. 364).

De seres humanos empleando herramientas, se pasa a máquinas-herramienta empleando seres humanos, pues “la gran industria se vio forzada a apoderarse de la máquina misma, y *producir máquinas por medio de máquinas*” (Marx, 2017 I, p. 461). La máquina-herramienta, superando las limitaciones orgánicas que restringen el empleo humano de la herramienta, pone en movimiento simultáneamente un número de estas que desdibuja esos límites. Como ya se ha expuesto, aquí la inversión real, en la que los medios de trabajo actúan como autómatas, según Marx, “adquiere una realidad *técnicamente tangible*. Mediante su transformación en autómata, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, *como capital*, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva” (*ibid.*, pp. 503-504). Realmente el sujeto automático adquieren autonomía, volviéndose “en sí y para sí, un *perpetuum mobile* industrial”, que tenderá a producir ininterrumpidamente superando las barreras naturales y humanas que aparecen en su camino.<sup>183</sup>

Este marco será advertido de modo cercano y profundo por Marx, pudiendo analizarlo directamente en su larga estancia en Inglaterra desde mediados del siglo XIX, viviendo la conmoción de todas las condiciones sociales, los medios de transporte, de comunicación, el comercio, la navegación, en la “forma clásica” de proceder (expansión de redes de ferrocarril, periódicos, telégrafo, viajes en globo, navegación a vapor, circulación por ríos, difusión de la

---

este ha sido uno de los principales motivos del “estado de guerra permanente” y la imposición violenta de la lógica del capital en su historia—, sostendrá que la paz perpetua es realmente posible gracias a que, “de todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el *poder del dinero (Geldmacht)* el más seguro, por lo que los Estados se ven obligados a fomentar la paz” (citado en Dussel, 2007, p. 366).

<sup>183</sup> La economía política clásica, cínicamente sostiene que el empleo de la maquinaria reduce las actividades laborales a un grado cada vez más elevado de sencillez, al punto en el que subrepticamente el ser humano puede llegar a ser convertido en un mero apéndice o del todo sustituible. Hegel, siempre cercano a los planteos de la economía política, sostendrá que “la abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una *máquina*” (1999, § 198). El mundo realmente de cabeza, aparece ahora en este espejo como mundo invertidamente puesto sobre sus pies. Realmente se está acudiendo a este escenario dibujado por Hegel, donde cada vez se torna más evidente la enorme población mundial que requiere ser eliminada porque su lugar lo ha ocupado una máquina.

fotografía, transferencia de dinero por cable, entre otros, serán parte de las conmociones experimentadas). El “autómata central” que entra en escena como “monstruo mecánico cuyo cuerpo llena fábricas enteras desplegando una fuerza demoníaca”, que sin embargo tiende a ocultar sus impulsos debido al “movimiento casi solemnemente acompasado de sus miembros gigantes, [que] estalla ahora en la danza locamente febril y vertiginosa de sus innumerables órganos de trabajo” (Marx, 2017 I, pp. 458-459), tiene una de sus presentaciones más claras en la gran exposición industrial del Palacio de Cristal de Hyde Park en 1851, que simbólicamente puede verse como el canto de triunfo de esta modernidad britanizada, pues resultaba ser la primera exposición mundial de este tipo, un aparente triunfo de estos “misioneros de la civilización del mundo”.

Este capitalismo carbonífero tomará la mina como modelo para construir la ciudad en el siglo XIX, aumentando de modo intensivo el funcionamiento durante veinticuatro horas al día de la maquinaria, lo que pronto tornaría las tonalidades del gris al negro como las de moda. Botas negras, coches y carrozas negros, cacerolas, cocinas y tubo de la estufa negros, lo que más allá de la elegancia, el luto o depresión de los sentidos, resultaba de las enormes cantidades de hollín y cenizas que acompañaban gran parte de las actividades sociales, y sus tonos pardos, gris y oscuros afines (Mumford, 1979, p. 183). Asimismo, el hierro se convirtió en el material universal, formando parte de prácticamente todos los objetos alrededor, con producción de descomunales masas que demandan la creación de “máquinas ciclópeas”. “En América, a partir de 1847, hasta las fachadas de los edificios de oficinas podían ser de hierro” (Mumford, *ibid.*), lo que habla en parte de la impronta de este *shock* modernizador en otras latitudes mundiales.

Como era de esperar en una dinámica ya conocida, las sucesivas crisis (1857, 1860, 1866, 1873) tendieron cada vez con más violencia a constituirse en gran depresión económica (1873-1896), lo que empezaba a reflejar el impacto que sobre la creación de valor había tenido el empleo tecnológico, el incremento de la productividad del trabajo y la sustitución del tiempo de trabajo vivo (el aumento de la composición orgánica del capital), que, ante la inclemente necesidad del capital a absorberle para poder mantenerse con vida, empezaba a sentir la urgencia de dejar estas tierras y asentarse en nuevos paisajes para su reproducción social. Una productividad incrementada significará siempre menos tiempo de trabajo vivo representado en mercancías y, por ende, una disminución del valor, bajo los imperativos que despliega la dinámica ciega y las leyes internas del capital. Esto anunciaba ya el viraje hacia otro centro hegemónico.

En términos generales, puede decirse que el patrón esencial establecido en esta modernidad respondía a la acción directa y sin trabas de los dictámenes de la lógica que en este trabajo se ha venido insistiendo en destacar. Con estructuras autoritarias directas y poco a poco interiorizadas por los sujetos, esta modernidad sucederá uno tras otros fenómenos relacionados con la invasión de abstracciones, aceleración social, cuantificación de la existencia, establecimiento del mito del progreso, expansión del transporte, ahorro del tiempo y la naturalización y eternización de relaciones sociales típicas de esta realidad (dinero, mercancía, valor, trabajo), que dejarán trazas en gran parte de la sociedad occidental y de la vida cotidiana del planeta. Estas serán algunas de las esferas que forjan este período como verdaderamente significativo y que constituirán la plataforma para la siguiente modernidad: la norteamericanizada.

#### ***4.6 (Norte)americanización de la modernidad***

Hacia finales del siglo XIX, el papel ejercido por la modernidad britanizada en la dirección hegemónica del proceso, y en el gobierno del sistema mundial, empieza a decaer. La pérdida del control que alguna vez tuvo, presenta fracturas desde diversas áreas, y los efectos que el surgimiento del nuevo centro hegemónico empieza a producir, minan poco a poco su predominio. En palabras de Arrighi (2014, p. 77), Estados Unidos se transforma en una especie de “agujero negro”, provisto de un poder de atracción sobre la fuerza de trabajo, la tecnología y los capitalistas, contra el que prácticamente nadie más tuvo oportunidad de competir. Este nuevo impulso del capital, tal y como la trayectoria hasta ahora lo ha mostrado, resultaba más eficiente, de mayor tamaño y dotado de mejores recursos para servir de base a los nuevos movimientos. Del mismo modo que a finales del siglo XVII Holanda pretende domar un conjunto de situaciones que excedían en creces su capacidad y territorio, asimismo, a finales del XIX, el papel de centro resultaba excesivo para Reino Unido, por las dimensiones que el sistema mundial estaba tomando. A pesar de los diversos contrincantes que aparecen como posibles personificadores (como Alemania), la dimensión continental, la posición remota —que le ponía lejos de los principales conflictos europeos—, la dotación extremadamente favorable de recursos naturales, el fuerte nacionalismo económico —una estrategia clara de cerrar puertas a mercancías externas, pero abrirla a la fuerza de trabajo, capitales foráneos y maquinaria—, su interconexión con el resto de la economía mundial, así como su aquiescencia y docilidad para con los imperativos del valor, serán aspectos que favorecerán su ascenso.

En opinión de Echeverría (AM, pp. 20 ss.; VS, p. 165), la rama “norteamericana” de la modernidad europea, contrario a lo que sucede en la rama “latinoamericana” y sus identificaciones sociales que obligan al capital a dar múltiples rodeos para desatar su fuerza, presenta una menor resistencia a su despliegue. Aquí no fue un avance tenue y sinuoso, sino abiertamente rectilíneo y sin muchos aspavientos. En esta parte, la civilización europea arrasó con las formas naturales de vida que allí se encontraban, y liberó un colosal territorio de todo aquello que resultara directa o indirectamente disfuncional al ídolo moderno –personas, fauna y flora incluidas–. Para “europeizar” este continente, esta misión no obligó a los conquistadores a ceder parte de su civilización, sino que se impuso con total dominio. Tras el establecimiento de diversas colonias puritanas desde el siglo XVI, la intolerancia a cualquier culto, ritual o tradición que no se amoldara a los imperativos del Dios-dinero, son la tónica. El hombre blanco, portador del estigma de la productividad y la autodisciplina, impone a los “salvajes” un *ethos* abiertamente subordinante al trabajo y al mundo de abstracciones que sobrevienen con él.

Debido a los altos costos de transporte y mantención de mano de obra esclavizada – millones de africanos son llevados a Norteamérica hasta el siglo XIX–, pronto empezarán a tantearse defensas de la libertad, que se hará, en todo caso, siempre desde los imperativos hegemónicos, pues como explícitamente sostiene Smith, “de acuerdo, pues, con la experiencia de todos los siglos y naciones, nos parece evidente que las labores hechas por los hombres libres salen siempre más baratas, a la postre, que las realizadas por esclavos” (citado en Dussel, 2007, p. 241). Hegel, en la misma línea, asegura que “Inglaterra sabe, desde hace cincuenta años, que le trae más cuenta una América libre que sometida” (Hegel, 2012, p. 176), debido a lo cual, “la liberación de las colonias se muestra como el mayor beneficio para el Estado colonizador, lo mismo que la emancipación de los esclavos es lo más ventajoso para el amo” (1999, §248). El afán feroz con el que se eliminó nativos, produce una escasez de fuerza de trabajo, que implicó altos costos en salarios e incentivos laborales, siendo el empleo de tecnología y maquinaria británica para la producción una estrategia central para hegemonizar el poder, tal y como en sus orígenes la modernidad británica había hecho con la tecnología china y francesa, principalmente.

Un fenómeno que Marx empieza a rastrear a partir del análisis de la maquinaria y la dinámica del valor, es aquel relacionado con el límite que *el capital* luce en el empleo de la máquina, ya que este uso “está limitado por la *diferencia que existe entre el valor de la misma y el*



*valor de la fuerza de trabajo que reemplaza*” (2017 I, p. 470). Marx empieza a detectar el fenómeno según el cual, debido a que la cantidad de tiempo de trabajo necesario para producir una maquinaria y para usarle en ocasiones resultaba alto y significaba un ahorro mínimo, se desincentivaba su empleo por parte de sectores y ramas de la producción que preferían seguir explotando directamente trabajadores antes que usar maquinaria. Esta dinámica empieza a ser sintomática hacia el final de la hegemonía británica, debido a los bajos salarios y abundante mano de obra que aparece, tras el arrase de toda forma natural de existencia y tras crear una población sobrante numerosa, además de haber visto un empleo vertiginoso, debido a la indefectible competencia, de la maquina en prácticamente toda la sociedad. Precisamente por esto, en un texto que alumbra muy bien la dinámica que se ha venido rastreando a lo largo de este apartado sobre las múltiples modernidades, según Marx, en la década de los sesentas y setentas del siglo XIX “se inventan en Inglaterra máquinas que sólo se emplean en Norteamérica, del mismo modo que en los siglos XVI y XVII Alemania inventaba máquinas que sólo Holanda utilizaba, y que más de una invención francesa del siglo XVIII fuera explotada únicamente en Inglaterra” (*ibid.*, p. 471).

El hambre insaciable y en aumento del capital por su fuente de vida, resultaba cada vez más difícil de saciar, por el crecimiento irreversible de la productividad mundial del trabajo, del capital fijo, gastos de guerra, gastos necesarios para el proceso productivo pero en sí mismos improductivos (limpieza y contabilidad en empresas, construcción de carreteras, etc.) en general, los “*faux frais*” (gastos varios) de los que hablará Marx (2017 II), que suponían un cada vez menor gasto de fuerza de trabajo *productiva* para sobrellevar la producción (este hecho, que debería traducirse en mejoría para toda la humanidad, asoma como la forma más clara de hundimiento y regresión social). Por esta creciente sofocación, el capital debe amortiguar la constante caída de la tasa de ganancia inherente a su historia, con aumentos puntuales en la masa de ganancia, mediante ampliaciones aceleradas de la producción en nuevas áreas, utilizando nuevas tecnologías o procesos productivos. En un salto hacia adelante en la escala de los despliegues de las múltiples modernidades, la norteamericanizada asume la batuta con lo que se dará en conocer como el *boom* fordista-keynesiano, una mezcla de innovaciones tecnológicas, prácticas de control del trabajo, configuraciones de hábitos de producción/consumo e intervenciones estatales de alcance planetario. Esta constituirá una verdadera forma de vida total, y supondrá uno de los pasos más importantes en la *enunciación de credibilidad y justificación* norteamericana en su expansión y dominio mundial. La norteamericanización de la modernidad, en opinión de Echeverría, constituye

el arribo al punto de la más estrecha interconexión entre la consolidación de la revolución técnica en las fuerzas productivas y el procedimiento capitalista de actualizarla. Sería la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica «natural» o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación entre ambas (AM, p. 24).

A inicios del siglo XX un período empieza a gestarse (en 1912 Taylor presenta sus *Principios de la administración científica*, que retomando algunas ideas de Ure y otros, presenta la ciencia de la utilización óptima del tiempo y recursos en la producción, y en 1914 Ford introduce la cadena de montaje en producción automovilística, con una completa fragmentación del trabajo dentro de la fábrica, una omniabarcante espacialización del tiempo –Ford empezó su carrera reparando relojes–, y una racionalización *in extremis* de las viejas técnicas de producción)<sup>184</sup>, tras mover las fichas necesarias para sobrellevar un descenso en los costos de producción con un incremento de la ganancia en las ramas productivas que le empiezan a asumir. Como centro de la “neotécnica” (Mumford), en términos de energía y materiales característicos, esta etapa se vuelca al complejo de electricidad y aleación. La visión de Marx según la cual “no sólo se *distribuyen* los diversos trabajos parciales entre distintos individuos, sino que el individuo mismo es dividido, transformado en mecanismo automático impulsor de un trabajo parcial, realizándose así la absurda fábula de Menenio Agripa, que presenta a un hombre como un mero fragmento de su propio cuerpo” (Marx, 2017 I, p. 437), se multiplica y toma nuevas dimensiones en la realidad que empezaba a aflorar (en el contexto de la cita, Marx trae a colación a Stewart y su concepción de

---

<sup>184</sup> Con una ambigüedad desconcertante, Gramsci (1975, T/III, p. 171; T/VI, pp. 59 ss.) dará cuenta que la ley de la tendencia decreciente descubierta por Marx es en última instancia la base del americanismo, con su ritmo acelerado en el proceso de los métodos de trabajo y de producción, así como con la modificación del tipo de trabajador y su disciplina. Gramsci introduce el término americanismo –y elogiosamente también el término fordismo– para englobar el conjunto de vertiginosos cambios que se implementaron en este contexto, sin embargo, en muchos aspectos su visión será positiva respecto de los cambios, llegando a considerarlos importantes en tanto ayudan a combatir la “depravación alcohólica y sexual” de los trabajadores. Lenin, por su parte, en un abierto elogio de las técnicas de producción taylorista y fordista, sostendrá que “no se debe olvidar un solo instante que el sistema Taylor implica un enorme progreso de la ciencia, que analiza sistemáticamente el proceso de producción y abre el camino para un gran ascenso de la productividad del trabajo humano” (Lenin, 1976, p. 421). A pesar de la aparente intensión de Lenin de reducir la jornada laboral con el empleo de estas técnicas, está claro que en su concepción la crítica misma de la jornada laboral o la forma de producción apegada a principios ciegos y abstractos, no aparece. Lenin cree posible domar los imperativos del sujeto automático mediante el poder obrero, algo que, como se ha venido insistiendo, resulta quimérico. En definitiva, no logró, ni se propuso, superar el horizonte de la producción de valor.

que los trabajadores se transforman en “autómatas vivientes”. Una pavorosa anticipación de lo que en los tiempos ulteriores se experimentará de forma global).<sup>185</sup>

En este escenario, según Arrighi (2014, pp. 85 ss.), Estados Unidos verterá esfuerzos por restaurar el sistema interestatal con normas similares al Sistema de Westfalia, que había dado buenos réditos, para así, en un movimiento similar al dado por las otras modernidades, difundir sus aspiraciones e intereses concretos como el interés universal de la humanidad. Después de la Segunda Guerra, para restaurar el sistema mundial interestatal, se concede el supuesto derecho a la autodeterminación de los pueblos, formando las Organización de Naciones Unidas, uno de los símbolos de la hegemonía norteamericana y primer intento de concretizar institucionalmente el anhelo de un gobierno mundial. Cada Estado imprime su propia modalidad en el manejo de las relaciones laborales, política monetaria, inversión pública, entre otras, pero todas estas peculiaridades se realizan en el marco de un modelo social caracterizado por la totalización del trabajo abstracto y sus ritmos. En 1944 el dólar asume el puesto de moneda de reserva global (realización del sueño de Leibniz de una unívoca “lengua universal”, así como la consecución de aquello de que “el dinero es inmediatamente la *comunidad*, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos” Marx, 2009 I, p. 161), afianzando sólidamente la dinámica económica de la modernidad norteamericana, papel éste que apareció respaldado por el patrón oro y el regio aparato productivo norteamericano.

El acostumbramiento de todos los individuos a la “jaula de hierro” de la mercancía, cada vez resultaba más imponente. Capitalizando todo lo posible de capitalizar (industria alimentaria, cuidados de infancia, desarrollo de la industria cultural, etc.), subsumiendo y disciplinando aún más toda la sociedad, este *boom* deglutió todos los sectores tradicionales y formas sociales que aún no habían sido incorporados a su dinámica, imponiéndose mundialmente como nuevo sistema económico-social, como el *American way of life*. Consigo, este sistema supuso cambios en la producción/consumo, circulación e intercambio del planeta; una masificada producción de

---

<sup>185</sup> Lukács será uno de los pensadores que con mayor sensibilidad detecta los cambios ocurridos, observando en 1921 que “la separación capitalista del productor respecto del proceso total de la producción, la fragmentación del proceso del trabajo en partes que no tienen en cuenta la peculiaridad humana del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que producen insensatamente, sin plan ni conexión, etc., todo eso tenía que influir profundamente también en el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo” (1975, p. 29). La ciencia enfocada en el individuo, en los “hechos particulares”, resulta incapaz, a ojos del húngaro, de captar en su totalidad el proceso y sus momentos constitutivos. Esta incapacidad se corresponde, efectivamente, con la fragmentación y parcelación creciente de la actividad social y del trabajo. Se verá que este pronóstico del joven Lukács llegará al paroxismo medio siglo después.

mercancías se correspondió con una masificación del consumo, que pronto inundará el globo entero de mercancías norteamericanizadas. La nueva racionalidad moviliza cantidades gigantescas de mercancías que se mueven con eficientes técnicas de distribución. La producción en masa empezó a transformarse en uniformidad, consumo intensivo, mercantilización de la vida, de modo que lo específicamente norteamericano se establece y celebra como la esencia de la cultura mundial (liberalismo, Coca-Cola, *chewing gum*, *hot-dog*, televisión masiva, Hollywood, lavadoras, *blue jeans*, Chevrolets, música rock, etc.). La extensión planetaria<sup>186</sup> llega a posicionar industrias de transporte (automovilísticas, barcos), de materiales (acero, petroquímicas, caucho), culturales (revistas, estilos) y tecnológicas (artefactos eléctricos), como motores de un crecimiento económico inaudito. Sin embargo, como se verá, esta prosperidad que se concebía como eterna, pronto empezará a sufrir crisis y agotamiento.

En el afán del sujeto automático por absorberlo todo, ni siquiera áreas consideradas como “autónomas” resistieron su embestida. La invasión de lo que Adorno y Horkheimer llamaron “industria cultural”<sup>187</sup> provocó una expedita inmersión de obras de arte y producción de “bienes culturales” al mundo de la mercancía. De modo abierto, la creación artística cambia fundamentos y técnicas estéticas con el estímulo fundamental de vender sus productos, de transformarlos en dinero, de poder incluirlos en la santificada forma-mercancía. A la vez, dependían de consumidores masivos de cultura, que escogían el arte cual repertorio de nuevos bienes en supermercados (la museificación masiva del arte aparece acá). La aparición de patrocinadores del arte, de empresas multinacionales financiando exposiciones, funde la publicidad de todo cuanto existe como arte oficial (transformando todos los atisbos creativos, estéticos y lúdicos en un

---

<sup>186</sup> Tal será el impacto de esta modernidad norteamericanizada que Lefebvre se pregunta en la década de los sesenta: “¿La organización de la cotidianidad (con su «brillo» y su revestimiento lujoso, el «modernismo»), no será el camino francés hacia la americanización?” (Lefebvre, 1972, p. 87), dando cuenta “que no es posible vivir sobre los fundamentos americanos de los años incluidos entre 1950 y 1960: desideologización, resolución cada vez más armoniosa de las tensiones, fin de las clases. El «fin de las ideologías» fue la consigna del americanismo ofensivo. Con este ariete, con esta artillería, derribó las murallas que protegían a la vieja Europa” (*ibid.*, p. 122). A inicios de los cincuenta, en Francia hay una irrupción repentina y violenta de la modernidad norteamericanizada (se difunden el televisor, lavadora, radio, teléfono), siendo la generación joven la más sensible al cambio (súbitamente el estilo de vida *métro-boulot-dodo* [metro-trabajo-sueño] inunda la sociedad). Estas invenciones técnicas, para el pensador francés, “modifican la vida privada, las ciudades, los paisajes, pero en forma brutal y discontinua, sin unión. *Fragmentan*, y no integran lo cotidiano a un conjunto más basto” (1995, p. 213).

<sup>187</sup> Como bien apunta Jappe, para los pensadores que inicialmente empiezan a rastrear el fenómeno de la “industria cultural”, “se trataba de una expresión peyorativa, incluso de un oxímoron, pues «industria» y «cultura» se concebían como dos términos violentamente enfrentados. Hoy, sin embargo, ya no tiene nada de chocante: en Francia, existen universidades que ofertan másteres en «industria cultural»” (Jappe, 2011, p. 227). Actualmente, los mismos artistas y miembros de determinados gremios, sienten cierto regodeo al concebirse a sí mismos como “industria” de la cultura.

continuo “autoelogio práctico que el *establishment* capitalista necesita hacerse cotidianamente” *AM*, p. 37). Adorno y Horkheimer dan cuenta de cómo “la publicidad se convierte en el arte por excelencia, con el cual Goebbels, lleno de presentimiento, ya la había identificado: *l'art pour l'art*, la publicidad por sí misma, la pura demostración del poder social”. Según los autores, “en las revistas americanas más influyentes, *Life* y *Fortune*, una rápida ojeada apenas puede distinguir las imágenes y los textos publicitarios de los de la parte redactada” (Adorno y Horkheimer, 2007, pp. 176-177). Para ellos no cabe duda que el fenómeno en cuestión “ha brotado de las leyes generales del capital” (*ibid.*, p. 145), con el éxito del cine, la radio, las revistas ilustradas y la música norteamericana<sup>188</sup>: “es el triunfo del capital invertido”.

La homogeneización y condena de todo a la semejanza alcanza niveles insólitos. La “sociedad burocrática de consumo dirigido”, de la que hablará Lefebvre, penetra violentamente los rincones de más difícil acceso del planeta, llevando como bandera un falso cosmopolitismo, que no es más que la imposición de lo igual en todas partes, pues del mismo modo que la “niveladora y cínica” mercancía, indiferente a todo contenido concreto e interesada únicamente en la cantidad de tiempo de trabajo de la que actúa como representante, reduce todo a la misma sustancia y rechaza cualquier diferencia cualitativa, la industria cultural “nivela e iguala todo” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 256). En este contexto, según Harvey (1990, pp. 285 ss.), los valores y virtudes de la instantaneidad (comidas rápidas, gratificaciones inmediatas) y de lo desechable (tecnologías, relaciones personales, estilos de vida, modas) se tornan la norma. Hay un bombardeo de estímulos que crea una sobrecarga sensorial, superando en creces el pronóstico de Simmel a inicios del siglo pasado. Para sobrellevar esta sobrecarga sensorial, fluidez y volatilidad del mundo, aparecen modos de revitalización de formas comunales tradicionales que recuerden actividades con valor sentimental o momentos significativos de la vida (que significativamente retrotraigan la experiencia de la comunidad devastada por el capital). La revitalización de estas formas, sin embargo, a menudo corre en paralelo con la folclorización y producción para el

---

<sup>188</sup> Adorno no dejará de señalar, en su estudio *Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha* que “la totalidad de la vida musical del presente está dominada por la forma de la mercancía: se han erradicado los últimos residuos precapitalistas. La música, con todos los atributos de lo Estético y de lo Sublime que le son otorgados generosamente, está en América esencialmente al servicio de los anuncios de las mercancías que han de adquirirse para poder oír música [sentencia de modo contundente]: cada placer emancipado del valor de cambio adopta rasgos subversivos” (Adorno, 2009, pp. 24-26). El pensador alemán dictaminará que “de la autonomía de las obras de arte, que indigna a los clientes de la cultura porque se les considera mejores de lo que ellos creen ser, no queda nada más que el carácter fetichista de la mercancía, la regresión al fetichismo arcaico en el origen del arte: en este sentido, la relación con el arte adecuada a nuestro tiempo es regresiva” (2004, p. 30).

mercado (comunidades indígenas en las que se hacen *tours*, o se convierte en espectáculo al introducirse en el museo). Según Echeverría, a pesar del supuesto mestizaje de las formas

que se da en todas las grandes ciudades, Nueva York y todas las grandes ciudades norteamericanas, con las propuestas formales que vienen de los *aliens*, los del *border* y el *underground*, [...] se vuelve imposible saber en qué medida es el capital, con su peculiar «voluntad de forma», el que simplemente usa y abusa de las «formas naturales» (las tradicionales y las modernas) como recursos de su autopromoción y en qué medida son estas últimas, las «formas naturales», las que se mimetizan con las formas inducidas por el capital a fin de resistir y poder sobrevivir precisamente a través de su «deformación» (AM, p. 37).

Se empiezan a clausurar sistemáticamente las determinaciones tradicionales que pudieran provenir del pasado o que pudiesen proyectarse al futuro. El “progresismo americano” se muestra como una “manera peculiar de construir la temporalidad del mundo de la vida social y como una manera peculiar de actualizar la politicidad de esa vida social [...] se muestra, primero, como un «presentismo», y segundo, como un «apoliticismo»” (*ibid.*, p. 34). Esta dinámica paradójica, reproduce incesantemente la heterogeneidad, la diferencia, la fragmentación, la transitoriedad permanente de las cosas –fenómeno que imposibilita darle un sentido de continuidad histórica o procesual–, reproduciendo una serie desvinculada de fragmentos en medio de una incuestionada y sólida lógica que se yergue en su esencia y que actúa invariable al permanecer el valor como forma abstracta de riqueza. Tal y como sostiene Eagleton, es el acta de nacimiento del “gran carnaval de la diferencia, de la inversión, de la transgresión, sin dejar nunca de ser rígidamente idéntico a sí mismo” (1996, p. 61). El puro presentismo que se instala termina por fundar lo capitalista como eterno presente. Los designios del sujeto automático se imponen sin tapujos, conquie “mediante las «fuerzas vivas» o «beligerantes» de la sociedad civil, es decir, los burgueses más poderosos, impone su «voluntad» sobre la sociedad sin necesidad de consultar con ella ni discutir en ella otros temas que no sean los de la mejor «implementación» de esa voluntad” (MB, p. 226).

Con el nivel impuesto de la “la entrega compulsiva al trabajo productivo (el «*workaholism*» de nuestros días)” (AM, p. 28), el desarrollo de las fuerzas productivas, la nueva racionalidad y nuevos automatismos, se impone un nuevo piso en la media mundial de la productividad del trabajo, inherente a la “tendencia al crecimiento de la «composición orgánica del capital», la preferencia creciente del capital a invertirse en medios de producción y no en fuerza de trabajo”

(IM, p. 161). Los procesos automáticos de producción emancipados del contacto humano se tornan cada vez más comunes. Será el año 1954, con la modernidad norteamericanizada abriéndose al uso universal de máquinas electrónicas procesadoras de datos, implementadas en prácticamente todas las ramas de la producción, la innovación tecnológica y el control de plantas industriales (Mandel, 1979, p. 190), cuando se inaugure el principio del fin de la era fordista-keynesiana. La producción de máquinas, materias primas y alimentos por medio de máquinas, representa uno de los primeros momentos históricos de completa industrialización social (era hiperindustrial le llama B. Stiegler, contra los que sostiene que este período puede ser comprendido como postindustrial).

Este momento dará pie a una “mutación tendencial” de larga duración que abriría paso a la destrucción abierta e ilimitada del mundo de la vida. Según Echeverría, siguiendo a Mandel, tras este paso, el capital modificaría su consecución de ganancias extraordinarias que, de una existencia histórica como renta de la tierra, pasaría en este momento a establecerse decididamente como “renta tecnológica”. La ventaja transitoria en consecución de ganancias que antaño los “señores de la tierra”, los *domini antiguos*, disfrutaron por el uso de su tierra fértil, tras cuyo alquiler recibían dinero, será desbancada por la ventaja transitoria (que se implanta como permanente en este momento histórico) de los “señores de la tecnología”, los *domini modernos*, quienes tras el monopolio de la innovación técnica, reciben dinero por el uso de su tecnología. Tras la devaluación de la renta de la tierra, se reduce fetichistamente la importancia de los recursos naturales y toda la biosfera a favor de lo maquínico, dando pie a que sean aniquilados y destruidos indiscriminada y gustosamente. Será la “última y definitiva *subordinación de la naturaleza a la técnica*, una alteración radical y decisiva” (VU, p. 44).<sup>189</sup>

\*\*\*

Este momento, como se ha sostenido a lo largo del capítulo, tarde o temprano llegaría, debido a la dinámica esquizoide del capital, que en un mismo movimiento vive de chupar tiempo de trabajo vivo y a la vez, compelido por la competencia, impone crecimientos constantes y cada vez más acelerados de productividad del trabajo, introducción de nueva maquinaria y tecnología. Esta autocontradicción había estado en el corazón de las diversas crisis que desde el principio han

---

<sup>189</sup> “En América Latina percibimos este triunfo con mucha fuerza y claridad ya en la década de los setenta, cuando en las «repúblicas bananeras» el uso de los camiones para transportar bananas comenzó a ser más costoso que las mismas bananas” (ME, p. 82). La lógica de la dependencia, observada ya desde los primeros pasos de la Conquista, seguirá reproduciéndose sistémicamente ante la monopolización tecnológica en algunas manos.

acompañado al sujeto automático (incluida la depresión de 1929-1933)<sup>190</sup>, sin embargo, debido a varios mecanismos compensatorios había podido seguir alcanzando masas de ganancia en otras zonas del mundo, aplicando novedosos métodos de producción o expandiéndose a mercados inexplorados. En el caso de este umbral alcanzado con la revolución microelectrónica, en un mercado mundial inundado de mercancías norteamericanas, la constatación de que la riqueza material puede producirse de forma cada vez más independiente del gasto de tiempo de trabajo humano directo, se vuelve irrefutable. Tras las nuevas condiciones de valorización mundial, las contradicciones inherentes al modo de producción empiezan a aflorar, a la vez que se da una monumental baja del tiempo de trabajo vivo representado en mercancías. El nuevo estándar de productividad mundial impone que se demande un menor número de horas de trabajo abstractas para la producción de una masa creciente de valores de uso. La disminución de la sustancia del trabajo trajo consigo la quiebra de sectores y ámbitos enteros de la construcción, producción, almacenamiento y gestión a nivel mundial. Por primera vez el *workaholism* recibía atención mundial y tratamiento obligado involuntario, tras someter a millones de personas al desempleo y transformarlos en no rentables, inútiles o residuos sociales.

El gasto de tiempo de vida comienza a tornarse anacrónico como forma sociohistórica de riqueza, y se empieza a mostrar a propios y extraños el absurdo de concebirle como la *conditio sine qua non* para participar de la sociedad y sus frutos. La trayectoria del capital es irreversible, y a pesar de lo que frecuentemente se considera, por más que se intente dar marcha atrás para mitigar sus devastadores efectos (hay quienes no paran de lamentarse del fin de la era fordista-keynesiana, y se limitan a pretender rescatarla de los escombros y a proponer ilusos regresos al *welfare state*), no puede pasar del nuevo estándar de producción (la microinformática) a otros previamente utilizados (máquina de vapor). La “coraza” del sujeto automático sigue sujetando

---

<sup>190</sup> Ante el fetichismo del funcionamiento perfecto y eterno de la “megamáquina”, las crisis siempre han sido achacadas a factores externos y elementos ajenos a la dinámica económica y social del capital. Explicaciones bastante irracionales han salido en auxilio del sistema: Stanley Jevons, en 1875, sostenía que las crisis acaecidas en la década de los setentas del siglo XIX en Inglaterra, se debían a variaciones en manchas solares que habrían afectado la producción agrícola y el suministro de materias primas –después de esta explicación risible, el término “manchas solares” será empleado técnicamente en economía para dar cuenta de cualquier variable *extrínseca* y aleatoria que pueda estar afectando el sistema–; Milton Friedman achacaba la gran depresión del 29 a la implementación de diversas políticas económicas por parte del Banco Central estadounidense; la crisis de los años setentas resultó ser culpa de la OPEP y la mala planificación en la producción de petróleo; la crisis del 2008 se debía a la torpeza de masas de pobres que habrían sacado hipotecas imposibles de pagar, o, en su defecto, a los irresponsables banqueros codiciosos que habrían otorgado los mismos; finalmente, en 2020 se llega a la mitologización de que el culpable de un eminente *crac* económico mundial podría ser un virus.



fetichistamente la reproducción social en su conjunto, intentando moribundamente reproducirse con el poco tiempo de trabajo que aún se “coagula”, pero el intercambio de unidades vacías de tiempo de trabajado se torna cada vez más sin sentido<sup>191</sup>. Este constituye el límite interno y lógicamente deducido por Marx de la producción de valor, así como la manifestación palpable de la incoherencia del trabajo con otras formas de concebir la riqueza.<sup>192</sup>

Tras este mortífero paso, el sujeto automático se lanza en una “huida hacia adelante” desesperada, a reproducirse mediante mecanismos que paliativamente dilaten su vida. Desde este momento, se acude mundialmente a niveles de *capital ficticio* nunca antes vistos, creándose por doquier mercados bursátiles y especulativos. En opinión de Marx, “con el capital a interés se perfecciona este *fetichismo automático*, el valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que alumbra dinero, sin que bajo esta forma se trasluzcan las cicatrices de su origen. La relación social adquiere aquí su manifestación acabada, como la relación de una cosa (dinero, mercancía) consigo misma” (1980 III, p. 404)<sup>193</sup>. Esta constituye la forma más fetichista del capital, “el más perfecto de los fetiches”, “el *fetichismo consumado*”, el “capital perfecto” y “capital por *autonomasía*”, donde efectivamente actúa como “autómata puro” (Marx, 2017 III, p. 459). Aquí realmente el valor se valoriza a sí mismo –en un movimiento donde el dinero engendra dinero (D-D’), presentándose, como “forma sin contenido”, algo que inicialmente resulta “carente de sentido”, pero que constituye “su forma fetichista pura, como sujeto” (*ibid.*, pp. 452-453)–. “Ahora nos encontramos con D-D’ como sujeto” afirma Marx (1980 III, p. 414)<sup>194</sup>. Sin embargo, como se ha insistido, el

---

<sup>191</sup> Lefebvre sostenía en los años sesentas que “el no-trabajo contiene al porvenir y es el horizonte, pero la transición se anuncia larga, confusa, peligrosa. Sólo una automatización integral de la producción permitiría la sociedad del ocio. Para llegar a ello, se necesita tal inversión de capital que una o dos generaciones tendrían que sacrificarse. Esa es nuestra perspectiva o nuestra prospectiva: un trabajo encarnizado para legar a las generaciones futuras una posibilidad: la de crear la sociedad del ocio superando las exigencias y las obligaciones del trabajo productivo material, pasando a las actividades múltiples productoras de obras, o simplemente de placer y de goce” (1972, p. 71). Este porvenir y horizonte alumbrado por Lefebvre, mismo que yace como una de las principales posibilidades objetivas abiertas por el proyecto moderno, ¿estará realmente siendo posible en nuestros tiempos?

<sup>192</sup> Los que testarudamente se niegan a observar esta dinámica, pueden constatar numérica y estadísticamente las consecuencias de este fenómeno en el detenido análisis económico de Mandel (1979, pp. 205 ss.), quien estudia la disminución de la cantidad de trabajo creador de valor producto de la automatización y la crisis histórica de valorización que este límite real presenta tras la introducción de la microelectrónica.

<sup>193</sup> Este texto resulta de tal importancia para Marx que lo vuelve a reproducir en Marx, 2017 III, p. 452.

<sup>194</sup> El modo de expresión de Marx no deja duda: “Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del fetichismo capitalista. En D-D’ tenemos la forma no conceptual del capital, la *inversión* y *cosificación* de las relaciones de producción en la potencia suprema: la figura que devenga interés, la figura simple del capital, en la cual el capital está presupuesto a su propio proceso de reproducción; capacidad del dinero, o en su caso de la mercancía, de valorizar su propio valor, independientemente de la reproducción; la *mistificación* del capital en su forma más estridente” (Marx, 2017 III, p. 452) (itálicas nuestras).

triunfo del valor es conceptualizado por Marx también como el comienzo de su crisis definitiva, el colapso de su forma de reproducción social, de modo que la serie de mecanismos financieros que se empiezan a aplicar masivamente después de la introducción de la microinformática no son más que prolongaciones del declive, acciones desesperadas de consumo de valor desde el futuro mediante el crédito, una forma aparente y ficcionaria de reproducir un modelo que hace aguas.

El dinero a nivel mundial empieza a perder su sustento en procesos exitosos de valorización, de modo que la productividad aumentada del trabajo se transforma en una generalización de empresas que, debido al aumento en capital fijo y “*faux frais*”, inician una carrera ascendente de financiamiento mediante el crédito. Los Estados siguieron recetas keynesianas con el afán de restablecer el antiguo bienestar, lo que supuso aumentos en “funciones que de por sí son improductivas, pero constituyen un elemento necesario de la reproducción” (Marx, 2017 II, p. 151), invirtiendo grandes sumas en infraestructura para garantizar la producción de mercancías (muelles, túneles, puentes, carreteras), y en planillas que engrosaban la burocracia, iniciando el “automatismo de la deuda” (Hinkelammert) en una espiral ascendente. El endeudamiento personal, empresarial y gubernamental crecía estratosféricamente a ritmo sostenido, encaminándose todos los actores sociales de la mano al mismo despeñadero. “El vértigo de querer hacer dinero sin la mediación del proceso de producción” (Marx, *ibid.*, p. 74), que había sido anunciado por Marx como una tendencia en algunas naciones, empieza a ser la regla. Se empiezan a manifestar fenómenos que dan cuenta de la situación mundial. Según Harvey, resulta sintomático de esto la formación del llamado mercado financiero del “eurodólar” con excedentes de dólares norteamericanos a mediados de los años sesentas.

Prácticamente fuera del control de cualquier gobierno nacional, este mercado de dinero «sin Estado» se expandió de 50 mil millones de dólares en 1973 a cerca de dos billones hacia 1987, aproximándose de este modo al total de los agregados monetarios de los Estados Unidos. El volumen de eurodólares aumentó en un promedio de cerca del 25% por año en 1970, comparado con un 10% del incremento en la oferta de dinero dentro de los Estados Unidos y un 4% de tasa de crecimiento en el volumen del comercio exterior. Del mismo modo, la deuda de los países del Tercer Mundo ha crecido de manera descontrolada (Harvey, 1990, p. 163).

El “autómata puro” desencadenó una independencia tal en el sistema financiero y crediticio respecto de la producción real nunca antes experimentada en la modernidad capitalista, debido a

la vertiginosa dimensión global y a los tamaños de las deudas —el nivel de independencia y autonomización alcanzado, dejaría boquiabierto a Marx, quien no logró figurarse un grado de *inversión* tal en donde efectivamente la “producción real” se transforma en un mero apéndice del capital ficticio—. Percatándose de tal cosa, el sistema en calle de dirección única al abismo, se endeudó más para cubrir deudas, amontonando deuda sobre deuda y reprogramando sus pagos con una aceleración cada vez mayor. Una vez que las cantidades de créditos y capital ficticio superaron con creces las cantidades de oro establecidas como respaldo real del dinero mundial, en 1971 se da la caída del patrón oro y la introducción del sistema de tipo de cambio flotantes, con lo que abiertamente la economía mundial queda mantenida en votos de confianza y dejada a la libre para la multiplicación artificial de dinero sin sustento alguno. La desmaterialización del dinero, a partir de entonces, deja a este sin nexo real o formal con algún cuerpo tangible (metales preciosos o algún otro corporizador suyo), poniendo sobre sus propios pies a nivel mundial el “tipo de ficción sin fantasía, la religión de lo vulgar” de la que hablaba Marx. Por primera vez en la historia aparece en la superficie de la dinámica social la esencia misma del dinero: una verdadera ficción social fetichistamente establecida en un “sitial” caprichoso. Ya no es representación de trabajo abstracto, sino simplemente un sistema irreal, tautológico y autorreferente sin su sustancia y savia vital.

Al estar todos los Estados sujetos al juego de la especulación financiera, se dan bruscos cambios en las dinámicas económicas, con tipos de cambio sumamente volátiles y crisis fiscales permanentes. La multiplicación milagrosa de dinero alrededor del mundo y los juegos especulativos produjeron temor en el centro hegemónico norteamericano, por lo que se emprende un camino de regulación directa sobre el dinero mundial, principalmente a través de organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que empiezan a jugar un papel central en la regulación monetaria y en las negociaciones financieras internacionales a partir de la década de los sesentas y setentas, en un claro proceso de desocultación de la mano invisible del mercado y en una acción directa de los imperativos del valor. La apariencia de libertad que alcanzaron los Estados en el mundo comercial les hacía partícipes de una especie de personificadores de la *doble libertad* que Marx ha visto como constitutiva de los trabajadores en este sistema, es decir, era una libertad impuesta y sin opciones. Mediante los organismos internacionales, el sujeto automático empezó a regular los gastos atacando algunos de los elementos del modelo fordista-keynesiano (baja en salarios, austeridad en gasto público, entre otros), teniendo acciones directas en los mercados internacionales y añadiendo ceros a las descomunales cifras de más de once dígitos con el

objeto de contener dentro de ciertos márgenes el desplome de las economías estatales de gran parte del mundo (la acción en 1982 en México es un claro ejemplo de esta dinámica).

La fase abiertamente ficticia del capital generó en una crisis profunda de la “lógica cultural”, de las “estructuras de sentimiento” o de la “sensibilidad”, que comúnmente ha sido enfocada como los signos de una época *posmoderna*. Sin embargo, la trayectoria que se ha venido alumbrando al estudiar los múltiples despliegues de la modernidad, revela que se estaría ante una etapa recurrente en el declive de los múltiples centros hegemónicos que, eso sí, debido a las condiciones de mundialización y al nivel de desarrollo del *One World* por “la forma pura de fetiche”, en el caso norteamericano constituye una catástrofe de dimensiones inéditas en esta historia. Con la acción directa del valor en su fase suprema de abstracción real en funcionamiento, se producen cambios en gran parte de las dinámicas sociales norteamericanizadas. Para empezar, se produce una invasión mundial del *espectáculo*, que consideramos podría venir siendo la fase siguiente en abstracción respecto de la industria cultural<sup>195</sup>. A pesar de la banalización de la teoría del espectáculo de Debord y su reducción al análisis de los *mass media*, para él el estudio de éstos no constituyen más que la manifestación superficial de un fenómeno profundo que forma parte de la realidad social del valor, donde el ser humano efectivamente se ha limitado a ser un “contemplador” pasivo del mundo en imágenes, sucesos, acontecimientos (la “contemplación” arrastra indudablemente la carga de la adoración fetichista) y donde “la economía se desarrolla por sí sola. Es el reflejo fiel de la producción material” (2012, §16), en la que “las mismas fuerzas que se nos escapan *se nos aparecen* con toda su potencia” (§31).

Para Debord, este momento de la modernidad da pie a la aparición de la forma suprema de inversión real, donde el espectáculo “adquiere vida propia”, independiente del control humano, similar al mundo religioso. “La mercancía se contempla a sí misma en el mundo que ella ha creado” (§53). El espectáculo cuyo “*modo concreto de ser* es precisamente la abstracción” (§29), es una de las más claras expresiones de la abstracción real. Abstracciones devenidas en sujeto ahora ya

---

<sup>195</sup> En la “industria cultural” Adorno y Horkheimer daban cuenta del fenómeno de invasión de las imágenes de cine en la vida cotidiana del espectador, al punto de llegarse en ocasiones a confundir ambas dimensiones, erigiendo “la ilusión de creer que el mundo fuera de la sala de proyección es la simple prolongación del que se conoce dentro de ella” (2007, p. 139). En Debord, ya no se trata de una simple “ilusión”, sino que en efecto “el mundo real se transforma en meras imágenes, las meras imágenes se convierten en seres reales” (2012, §18). A pesar de los dispares puntos de partida, existen evidentes similitudes entre la “industria cultural” y el “espectáculo”; sin embargo, intuimos que ambas están contemplando fases distintas de la imposición mundial del fetiche automático.

no se presentan como cosas, sino que aparecen como *imágenes*. Las relaciones humanas se transforman en relaciones entre cosas según el fetichismo descrito por Marx. Ahora, en opinión de Debord, se transforman en relaciones entre imágenes: “es el *capital* en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen” (§34). La imposición absoluta de lo abstracto, que, como se ha venido mostrando, ha intentado imponerse desde hace siglos, se consolida en este momento. Instituye un eterno presente como última palabra de la historia, e implanta lo existente como exento de posibilidades alternativas. “El principio del fetichismo de la mercancía –la dominación de la sociedad a manos de «cosas suprasensibles a la par que sensibles»– se realiza absolutamente en el espectáculo, en el cual el mundo sensible es sustituido por una selección de imágenes que existen por encima de él, y que se aparecen al mismo tiempo como lo sensible por excelencia” (§36).

La imagen y el espectáculo deben ser vistos como desarrollos extremos de la forma mercancía, pues la reducción de la multiplicidad de lo real a una sola forma abstracta e idéntica a sí misma, resulta ser la forma típica de proceder de la mercancía, como se sabe. En un mundo dominado por el capital ficticio, por lo inmaterial, fantasioso y espectral, la fragmentación y pérdida de comunidad son los elementos típicos, de los que justamente parte Debord. Para el francés, y contrario a tantas lecturas que conciben esta imagen como un mero mecanismo operado por las clases dominantes, la imagen y su mundo se han tornado reales, siendo inicialmente producida por relaciones sociales, las relaciones sociales se terminan por mudar en imagen y por proyectar en ellas todo su poder. Es una imagen *invertida*, que invierte una realidad invertida. La doble inversión de la que hemos venido hablando se manifiesta acá a las claras. El espectáculo estructura las imágenes de tal modo que conformen un todo donde en “el mundo *realmente invertido*, lo verdadero es un momento de lo falso” (§9). El problema en este caso no es la representación en tanto tal –como han considerado Jameson, Harvey, entre otros–, sino la realidad invertida que produce tales representaciones<sup>196</sup>. Constituye parte de las separaciones, escisiones y

---

<sup>196</sup> Junto a Debord, uno de los pocos autores que hablarán de *inversión real* en este momento del desarrollo del capitalismo, será Lefebvre. En su opinión, “el mundo invertido sigue siendo el mundo real. Fetiches e ilusiones son tan reales como lo «real». Lo son. Están allí. Los reflejos ideológicos no son justamente «reflejos» de lo real sino su sustancia, sus sustitutos y sus coartadas. El vuelco práctico del mundo invertido, que debía acompañar al restablecimiento sobre sus pies de la teoría dialéctica, no se realiza totalmente, sino en forma desigual y parcial [...] del lado burgués, el mundo invertido se afirma, desvergonzadamente, y ferozmente, el único real y también el único posible” (Lefebvre, 1995, p. 235).

abstracciones que han inundado la realidad misma desde el origen de la acción del sujeto automático, pero en este caso, *in extremis*.

Una vez que el capital alcanzó tal nivel de simulación y virtualidad, la ya huidiza y transitoria condición de las cosas retira definitivamente el freno del pedal. El sobrecargo del torbellino del cambio rompió definitivamente el sentido de continuidad en una serie de fenómenos, desde los históricos –la crítica de los meta-relatos son parte de esta superficialidad y desmoronamiento del sentido de continuidad– hasta los cotidianos –donde lo efímero y la inestabilidad abundan en la correlativa intensificación de la inseguridad y las dificultades de planeamiento a largo plazo–. La superficialidad generalizada dificultó captar el complejo juego de espejos con sus elementos permanentes que se encontraban en medio de la agitación. En cambio, se difundió la idea del *collage*, donde este sentido de discontinuidad se reproduce a través de la yuxtaposición de los más variados elementos, imágenes y mercancías en una artificial y abstracta unidad de lo diverso. En todas las esferas (arquitectónica, artística, urbanística, política, etc.) se da una imposición del brillo, la ficción y la hipostasis de la abstracción real como realidad sin más, de un supuesto espectáculo perfecto y eterno sin afuera<sup>197</sup>. En este todo montado sobre la nada se da un aumento general de desempleados, sin casa, sin salud, ya no en los países periféricos, sino en las principales metrópolis del mundo. Las relaciones laborales se ajustan a la flexibilización total, donde los cada vez menos útiles para valorizar, lo hacen mediante las técnicas de subcontratación, trabajos temporarios, casuales o autoempleo. La automatización de procesos, el uso creciente de robots<sup>198</sup>, la utilización de técnicas productivas con control electrónico y producción de series pequeñas con mercados cada vez más específicos, el justo-a-tiempo que ha invadido todas las actividades humanas, la pauperización intelectual y moral general, las modas cada vez más pasajeras, son parte de las nuevas características del capital en crisis.

---

<sup>197</sup> Desde Maquiavelo se vio que para el sujeto automático el ejercicio político de sus representantes demanda de la *personificación* de rasgos como carisma, retórica y porte. La compra, producción y simulación de estos rasgos ha sido vital para conservar el poder. Sin embargo, según Harvey, tras el impacto del capitalismo tardío y sus cambios culturales con las nuevas tecnologías de difusión y espectáculo, la mediatización política por medio de imágenes adquirió otro cariz. En su opinión, el empleo de compañías de relaciones publicitarias, de imagen cuidadosamente trabajada, orquestada y escenificada en la elección Reagan hizo que esta técnica tomará otro horizonte. Según él, el caso del thatcherianismo británico es indicativo de una americanización de la modernidad (Harvey, 1990, p. 330).

<sup>198</sup> Según Jappe (2019, p. 276), en 2016 *Le Monde* informaba que “hay que aprender a seducir a los robots reclutadores”, pues “el 95% de los grandes grupos utilizan ATS (*Applicant Tracking Systems*, programas de gestión de candidaturas) para los puestos de dirección”.

La construcción y el diseño se financian con deuda, se levantan con capital ficticio, respondiendo arquitectónicamente más en el espíritu de la ficción que de la función (Harvey, 1990). Asimismo, en la lógica de los materiales de construcción se reproduce el modelo de lo uniforme, lo monótono (tras el triunfo definitivo de ciertos materiales sobre otros). En medio de las crecientes abstracciones del espacio, donde se reproduce a escala global el mismo modelo homogéneo y repetitivo, se torna imperiosa la acentuación de las peculiaridades de lugares concretos, que vuelvan atractiva la inversión de capital o la visita turística. Cuanto más se homogeniza el espacio, más necesario se torna el resalte de la diferencia y la peculiaridad del mismo para la experiencia humana. Concebimos desacertada la apreciación de Jameson, según la cual “es al menos empíricamente plausible sostener que nuestra vida cotidiana, nuestra experiencia psíquica y nuestros lenguajes culturales están actualmente dominados por categorías más espaciales que temporales” (1995, p. 40); nos resulta inexacta debido a que los imperativos temporales de la fase ficticia del capital se han visto inclusive intensificados con respecto a las fases previas<sup>199</sup>, al punto que la vida total de los individuos de esta modernidad norteamericanizada someten por cuenta propia todas sus actividades e intereses al ahorro de tiempo, el rendimiento y la garantía productivamente beneficiosa a corto plazo. Toda la vida está gestionada y racionalizada según la lógica de la utilidad, la productividad, la eficacia y la cuantificación (el *quantified self* que se impone mundialmente como fenómeno cultural es indicativo en este sentido).

Diversas perspectivas hablan de una supuesta desaparición del tiempo y el espacio en esta fase de la modernidad norteamericana (P. Virilio, por ejemplo), sin embargo, se considera que el mayor grado de abstracción con el que actúan estas dimensiones no significa que su lógica y el impacto real que siempre han tenido, deje de funcionar, ni que sus principios sólidos se vean interrumpidos, sino que tras el mayor grado de abstracción puesto en movimiento por el fetiche automático, ambas dimensiones, el espacio y el tiempo, se desempeñan en un entrecruzamiento tal que resulta más difícil de captar; un grado máximo de espacialización del tiempo y temporalización del espacio penetra todas las dimensiones humanas, respondiendo a la unificación abstracta y

---

<sup>199</sup> Mandel (1979, p. 195) da cuenta de la intensificación al inicio de esta fase de capital ficticio en los procesos de producción, pues ante el hambre de tiempo inherente al capital y su permanente tendencia a taponar todos los “poros” de pérdidas de tiempo, se empiezan a implementar sistemas de “tiempo mínimo” en la ejecución de tareas, como el MTM (Movimiento-Tiempo-Medida), cuya unidad básica de funcionamiento se establece en los años sesentas en 1/16 de segundo, una racionalización y aceleración nunca antes alcanzada en la historia del capitalismo. Desde entonces, cabe suponer una tendencia al alza en esta aceleración.

reduccionista que las promovió como dimensiones homogéneas de un absoluto y unificado continuo espacio-tiempo que somete y reduce todo a sus imperativos. La norma temporal abstracta impuesta por el valor en tanto forma de riqueza basada en el gasto tiempo, continúa actuando rígidamente e imponiendo sus imperativos y constricciones estructurales en la sociedad del nanosegundo, pero esto no implica que en términos reales el capital anule el espacio o el tiempo, sino que los ha transfigurado en una dimensión abstracta, homogénea e impersonal que se posa sobre la realidad y la sojuzga en su conjunto.<sup>200</sup>

La cada vez más difícil acumulación de capital, a tal punto liberada de muchas de las trabas con las que se topó en configuración histórica anteriores, empezó a desarrollarse en formas inimaginables de creación de valor que, sin patrones infernales y escenarios dantescos, hoy en día ha *ludificado* el mundo del trabajo y de la vida (inclusive en este aspecto el capitalismo ha hecho más que la gris izquierda que veía en el juego, el arte y la fiesta espacios secundarios y hasta desdeñados de la acción política). La abolición de fronteras entre trabajo y ocio por la completa impregnación de la lógica del primero, desemboca en una sociedad eternamente cansada. El régimen de dominación anónimo e impersonal que el capital siempre añoró, empieza realmente a establecer una “tiranía sin tiranos”. Podría decirse que la britanización de la modernidad transcurrió marcada por estructuras autoritarias e impositivas del poder, por los valores del ahorro y el trabajo (formas edípicas de organización social con patologías como la neurosis, de las que muchas corrientes de izquierda no han podido levantar la vista), mientras que en la norteamericanizada, con más población sobrante, un desarrollo pleno de la forma mercancía asequible a los deseos ilimitados de los dóciles consumidores, borró la violencia explícita en las relaciones sociales y convirtió a todos en sus propios amos, de modo que cada quien tuvo el encargo de vigilarse y autoexplotarse del mejor modo posible. Según Echeverría, “aquí el «amo», el capital, es en principio impersonal –no reacciona al valor de uso ni a la «forma natural» de la vida– y en esa medida no depende del «esclavo» ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su «capricho» (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie” (*IM*, p. 185). Esto deriva hacia formas psíquicas narcisistas, que, como ha

---

<sup>200</sup> Un ejemplo banal de este entrecruzamiento y reducción espacio-temporal, que pasa desapercibido constantemente, puede observarse en el empleo de cualquier plataforma en línea de servicio de comida, donde efectivamente se informa que “el pedido se encuentra a una distancia de 4 minutos”.



rastreado Jappe (2019), empiezan a instaurarse desde los años veinte del siglo pasado, para, a partir de los setentas, generalizarse como la forma psíquica afín al sujeto automático pleno.

La invasión de la forma mercancía en todas las esferas humanas ha creado una dependencia casi infantil respecto del sistema de despensas, reforzando relaciones mágicas e ilimitadas con el mundo, pues misteriosamente se adquieren mercancías sin contemplar ningún aspecto concreto que hace posible su existencia (quién la produjo, cómo, etc.); simplemente aparece, se manifiesta y es usada, en una relación de todo punto de vista mágica. “La ausencia de mundo”, inherente al valor, parangona con “el mundo vacío del narcisista” (Jappe, 2019, p. 180). Cuando el “autómata puro” se puso sobre sus pies, en lo que sería “la última inversión” (Marx, 1980 III, p. 423), efectivamente los personificadores suyos empiezan a perder la función que siempre les había sido encomendada. El “fin del ego burgués o monada” tal y como lo presenta Jameson, estaría relacionado con este fenómeno de aparición directa y pura del sujeto automático, lo que implica que la forma-sujeto de la que se sirvió por siglos para intervenir en el mundo, empieza a declinar. Para Echeverría, “esta *hybris* narcisista del capital constituye su perdición. Pasa por alto que la forma natural del valor de uso, aunque sometida y reprimida por él, es su propia causa y fundamento; pretende improvisarse como creador de aquello de lo que es creatura, de algo que nunca podría ser un producto o efecto suyo” (AM, pp. 43-44).

El vacío y el tautológico fin-sin-fin del valor empiezan a aflorar en comportamientos violentos y aparentemente irracionales de personas que engruesan las filas de lo superfluo. Con un espectáculo omniabarcante que recortó la imaginación de realidades otras, una flexibilización generalizada de la existencia, un barrido completo de formas naturales de la reproducción social ajenas al *telos* del valor, sentimientos de frustración e insatisfacción debido a un sistema anónimo que no valora la autoexplotación, una barbarie social con la competencia de todos contra todos como norma, un instinto de supervivencia y competencia que dejaría pasmados a Hobbes y Spinoza, llegado ahora al nivel de la agresividad salvaje y la autotélica pulsión de muerte, la modernidad norteamericanizada imprime su sello y muestra su moribundo poderío. “El colmo del *winner*, el «gran *entrepreneur*». El hombre que discrepa del *common sense*, de la racionalidad *standard*, confía en su *hunch*, en su corazonada, y está dispuesto a un extraño sacrificio: el empleo de un *surplus* de violencia contra sí mismo y contra los otros a fin de alcanzar sus metas” (AM, p. 42). Todos estos elementos se convierten en ingredientes suficientes para el cumplimiento a

cabalidad de la tesis que Adorno y Horkheimer (2007, p. 130): la penetración de la racionalidad económica e instrumental y la moral utilitarista “imposibilitan aportar desde la razón un argumento fundamental contra el asesinato”. Según Echeverría, “la peculiaridad de la historia de Occidente está en que la barbarie en que ha desembocado no se debe a una «decadencia» de su principio civilizatorio (como lo pensaba Spengler, al describir el debilitamiento de lo «fáustico») sino precisamente a lo contrario, al despliegue más pleno de ese principio” (*MB*, p. 44). La modernidad norteamericanizada ha puesto de manifiesto el peligro de darle rienda suelta a la bulimia del capital, a su *hybris*, y ha llevado al globo entero al escenario más calamitoso de la historia humana.

\*\*\*

Ante los cambios que las sociedades de posguerra han experimentado, el asunto de fondo ha girado en torno a la naturaleza e interpretación que de esos cambios se ha hecho. Capitalismo tardío, sociedad posindustrial, modernidad líquida, producción flexible y posmodernismo, son algunos de los conceptos dados. Más allá de la mera nominación, el asunto en torno a la comprensión de su carácter específico ha sido central, para lo cual hemos considerado la necesidad de echar una mirada distendida, que rebase los localismos o dinámicas de entidades particulares, poniendo a prueba la idea de una trayectoria global, totalizante y de larga data, que vendría moviéndose a partir de ciertas leyes y debido al funcionamiento inmanente de ciertas realidades sociales históricamente constituidas y constituyentes. Teoría de la modernidad e historia de la modernidad aparecen así indisolublemente ligadas en este enfoque. Se ha puesto a prueba esta orientación y se ha ido observando que, a pesar de desarrollos heterogéneos, bifurcaciones, puestas entre paréntesis y crisis que han atentado con su reproducción, existe una interconexión entre los distintos desarrollos que muestran *a posteriori* una trayectoria con tendencia a la linealidad y una lógica de sucesión entre sí. A partir del análisis de relaciones sociales contradictorias y formas de mediación social duales e inestables, se constató la dinámica inmanente y evolutiva que se encuentra en la esencia de los principales cambios sociales acaecidos una vez que el núcleo constitutivo de esta sociedad se ha puesto en funcionamiento.

Sin leyes metafísicas, ni principios transhistóricos, la teoría presentada explica la evolución a partir una dinámica enraizada en las relaciones sociales básicas, producidas y productoras, de este universo social basado, desde sus orígenes, en el valor, el dinero, el trabajo abstracto y la mercancía. Muchos enfoques que atribuyen los cambios a factores como la tecnología, la

propiedad o las clases, dejan sin explicar lo que debería ser explicado sociohistóricamente, y le asumen para sustentar esquemas evolutivos metafísicos. No logran explicar qué dirige el desarrollo tecnológico, o por qué la propiedad asume esta forma, simplemente se toman como supuestos de los análisis. La perspectiva escogida acá, procedente de algunos planteos de Marx y que, en nuestra opinión, es la desplegada por Echeverría, explica la forma de la tecnología, la forma del metabolismo social, a partir de las formas concretas e históricamente específicas de mediación y organización social desarrolladas en determinado contexto histórico-geográfico. Para el pensador ecuatoriano-mexicano es claro que “el «valor autovalorizándose», es el verdadero sujeto de la vida moderna” (AM, p. 41), tesis llevada hasta sus últimas consecuencias en el recorrido mostrado.

Las relaciones sociales subyacentes tras el movimiento manifiesto de la realidad social, ponen en marcha una inédita interdependencia social anónima a partir del intercambio de unidades abstractas de tiempo transformadas en dinero y un dominio social de lo *espectral* y fantasmagórico (ya no son los lazos familiares o abiertamente relaciones de poder las que jerárquicamente estructuran la sociedad, sino el dominio de una “entidad trascendental”). Las personas producen para el mercado y su trabajo sirve como medio para adquirir los productos de otros, una completa novedad histórica. La forma de mediación social oculta, aparentemente no social, que sirve de moneda de cambio, es el tiempo de trabajo. El desarrollo de la producción social se enfrenta a los productores como si de una necesidad externa se tratara: no viene dado por la coerción, sino por una obligación ciega, abstracta e impersonal, creada a partir de la acción de cada uno de sus agentes, quienes al constituirse en personificadores de determinadas categorías y relaciones sociales, reproducen el todo permanentemente. Esta dinámica no se puede captar de modo adecuado en términos de clase o dominación concreta de algún grupo sobre otros. La propia deriva del capital tiende hacia aumentos permanentes de productividad del trabajo y a constantes crisis.

Sin caer en el objetivismo puro (estructuras insuperables) o voluntarismo iluso (los sujetos moldean la realidad a su antojo), la perspectiva ha mostrado que esta antinomia, en última instancia, es producida por la misma realidad social, donde sujeto/objeto y demás escisiones aparecen como constitutivas y constituyentes de la realidad básica. La estructura que funciona en este marco resulta socialmente constituida e históricamente superable (no es eterna e inmutable, ontológica, transhistórica, pulsional, etc.) y no está anclada en el lenguaje o el inconsciente, sino en la acción misma de los actores sociales que la re-crean permanentemente mediante prácticas

sociohistóricas en la vida cotidiana. Es decir, se trata de una estructura social dinámica que domina a los seres humanos pero que ellos mismos han constituido y constituyen con su acción, que, a pesar de transformarse en un proceso ciego, es su permanente ejecución de determinadas tareas lo que le dota de vida. Esta realidad, insistimos, está específicamente acotada a la sociedad productora de mercancías, y no significa, de ningún modo, que la historia eternamente sea un proceso así o que la estructura y la totalidad de estas relaciones sociales sea de validez universal para todas las formas de organización social, sino que actúa como una especie de código o *a priori* histórico, siendo que, una de las tareas urgentes de una teoría crítica de este universo social consiste en poner el descubierto el mecanismo sobredeterminador y naturalizante que instituye sus leyes cual si fuesen leyes naturales, objetivas e incuestionables.

A partir del rastreo de las distintas formas que el automovimiento del valor fue asumiendo, es posible afirmar que los cambios de los últimos años forman parte de una dinámica puesta en marcha siglos atrás, y que establecen un proceso histórico en el que cada vez y con más soltura, el principio estructurador y totalizador que le constituye, va arribando a la “forma pura” de funcionamiento, a la “coincidencia con su concepto”, que constituye, a la vez, el límite de su continuidad y reproducción. Empezando a funcionar en el Mediterráneo, esta dinámica fue evolucionando tras algunos estadios en los países bajos y Gran Bretaña, hasta alcanzar su forma acabada en su modalidad norteamericanizada, que, como insiste Echeverría,

Más que la idiosincrasia de un imperio, el «americanismo» es el imperio de una «idiosincrasia»: la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital. El «americanismo» no es una característica identitaria de la nación «americana» que haya sido impuesta por Estados Unidos en el planeta, sino un modo peculiar de vida civilizada que «se sirvió» casualmente de la historia y la «sustancia» norteamericanas para alcanzar su universalización; eso sí, impregnándose al hacerlo de ciertos rasgos del comportamiento «natural» de la población de ese país (AM, p. 39).

De modo que se concluye que la periodización propuesta por el autor, la nominación y la explicación de la naturaleza de los fenómenos del último medio siglo, pueden ser mejor advertidos y vislumbrados como parte del proceso de las múltiples modernidades que han sido rastreadas, así como parte de la expresión pura y el triunfo terminante del sujeto automático, que ha entrado en una clara fase de declive y descomposición social, vivida profundamente en los últimos años por todo el planeta.

### TERCERA PARTE: MODERNIDAD CAPITALISTA Y VIDA COTIDIANA

*...en tanto la vida cotidiana no haya cambiado radicalmente,  
el mundo no habrá cambiado.*

H. Lefebvre

#### 5. La vida cotidiana y la re-producción capitalista

En este apartado se presentará una de las más importantes y reconocidas temáticas trabajadas por Echeverría, relacionadas a la vida cotidiana y a las formas varias de sobrellevar la existencia en el capitalismo, a saber, el concepto de *ethos* histórico. De los numerosos trabajos que sobre este particular se han desarrollado, un antecedente ineludible, y uno de los primeros y hasta la fecha mejores estudios exploratorios de su pensamiento, lo constituye el de S. Gandler (2015), quien desarrolla pormenorizadamente el concepto de *ethos* y todas sus implicancias en la comprensión de lo cotidiano. El trabajo de Gandler se desenvuelve tomando en consideración los vasos comunicantes de la teoría del *ethos* echeverriana y el concepto de ideología relacionado principalmente a la perspectiva del marxismo occidental. En lo que sigue, se rastreará el ligamen de este original concepto del pensador latinoamericano con la terminología desplegada a lo largo de este trabajo –objetividad espectral, sujeto automático, fetichismo, mistificación, apariencia objetiva– que, si bien es trabajada en cierto sentido por Gandler, se considera no logrará destacar a cabalidad el objetivo que encierra la incursión teórica de Echeverría.<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> La excelente investigación de Gandler, sustentada en 1997 como proyecto doctoral en la Universidad Goethe de Fráncfort, teniendo por tutor al reconocido filósofo Alfred Schmidt, topa con limitaciones materiales e históricas que permearán su enfoque sobre el tema en cuestión, y esto, naturalmente, por el hecho de que Echeverría se encuentra en proceso de delineamiento de su concepción de la modernidad, que terminará de afinar en la siguiente década. Gandler desarrolla su trabajo entre 1992-1997, momento en el que Echeverría apenas se encuentra forcejeando con algunas de las reflexiones temáticas más originales (aparecerán posterior a este estudio doctoral, textos fundamentales como *MdB* en 1998, *DC* en 2001, *QM* en 2005, *AM* en 2008 y *MB* en 2010). Tal y como destaca Gandler (2015, pp. 428 ss.), Echeverría siempre mostró una actitud positiva hacia la crítica sobre sus planteos, críticas que en muchos sentidos le ayudaron a corregir, mejorar o nutrir algunos de sus aspectos teóricos e históricos. Un ejemplo concreto de lo anterior puede observarse en la apreciación crítica de Gandler según la cual Echeverría “en ningún lugar de su obra expone en forma sistemática qué concibe exactamente bajo su concepto de modernidad” (*ibid.*, p. 388). Sin dudas, algún acicate debe haber tenido esta sentencia sobre la posterior elaboración por parte del ecuatoriano de un texto como *¿Qué es la modernidad?* (*QM*), en donde hay un trabajo pormenorizado sobre la faltante señalada. Donde más agudamente se destaca esto es en la constante crítica que Gandler saca a relucir sobre un tema que al parecer en el momento de elaboración de su trabajo Echeverría no tenía del todo claro, o, por lo menos, que le motivó a una precisión y toma de postura más lúcida, tema que Gandler asume de manera importante en su concepción global de la propuesta del pensador, y en particular, en su tratamiento del *ethos*. Nos referimos a la concepción problemática presente en algunas obras de Echeverría de una sociedad productora de mercancías, pero *no* capitalista, como horizonte de sociedad loable, o la posibilidad de una circulación mercantil simple *no* capitalista, o de una acción política dentro de la enajenación.

Para lo anterior, se presentarán brevemente algunas anotaciones sobre el fetichismo en la modernidad capitalista, que, si bien se ha venido presentando por aquí y por allá a lo largo del trabajo, en este momento se torna necesario presentarlos como un conjunto de elementos en su relación interna. A continuación, se proseguirá con una breve reseña de la crítica de la economía política y su tratamiento de la vida cotidiana, sosteniendo que este constituye uno de los temas transversales de su incursión teórica a la vez que aparece como la mejor perspectiva para analizar el fetichismo de la mercancía como un rasgo fundamental de esa vida cotidiana. El siguiente paso, necesario para desarrollar la teoría del *ethos* del pensador, será presentar las dimensiones y el carácter de la crisis a la que el desarrollo del capitalismo ha conducido a la humanidad, crisis de alcances y dimensiones civilizatorias, más que coyunturales. Así, presentado esto, se procederá al análisis y tratamiento de la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista, para cerrar con un balance de sus aportes, límites y potencialidades en la conceptualización del fenómeno de lo cotidiano por parte de Echeverría.

### ***5.1 El carácter fetichista de la modernidad capitalista***

En sus escritos de madurez, tal y como se ha destacado en el apartado 3.3, Marx parte inequívocamente del análisis de la mercancía. Contra el grueso que consideran el análisis de esta minucia o sutileza como innecesario, el de Tréveris supuso su detenido examen como una de sus máximas contribuciones y lo principal de sus descubrimientos. Del mismo modo que las demás categorías fundamentales de la modernidad capitalista (trabajo, dinero, valor), la mercancía se muestra y aparece como un hecho evidente y natural; como inherente a cualquier sociedad imaginable y constante en todas las formas civilizadas de existencia. Sin embargo, un análisis que dé por sentada su presencia, que parta de su incuestionabilidad y su carácter neutro en la estructura social, estará “metido hasta el cuello en el horizonte burgués”. Tal y como el trabajo no es sinónimo de actividad humana o acción de hacer cosas en cualquier universo social imaginable, así tampoco la mercancía es sinónimo de producto, objeto o bien humano (a la par de Marx que se burló de Ricardo por ver al cazador y pescador arcaico intercambiando mercancías, sería válido problematizar la concepción de Engels que ve monos antropomorfos trabajando). La mercancía

---

Tras el trabajo de Gandler, indudablemente, Echeverría corrige algunos de estos asuntos, y los desechará como posibilidades reales, enfocando de un modo más radical su crítica a la mercancía, el fetichismo y del sujeto automático, tal y como se verá. En este sentido, se irán destacando algunos de los detalles que nos distanciarían del importante trabajo de Gandler.

resulta ser una forma específica y particular de producto humano, una muy distintiva manera de organizar la producción con vistas al mercado y a la que sólo se puede acceder a cambio de dinero. Esta forma de bien vendible hasta muy recientemente ha logrado mundializarse englobando gran parte de los productos humanos.

Concebida como la “forma celular económica” o “forma elemental” de la riqueza de las sociedades en las que domina el capital, posee una naturaleza dual o bifacética. El doble carácter de la mercancía (valor/valor de uso) implica asimismo un doble carácter del trabajo que le produce (abstracto/concreto), siendo su elucidación el eje o pivote en torno al cual gira la comprensión crítica y la especificidad histórica del capitalismo. La comprensión del trabajo abstracto presentada por Marx rompe con toda la tradición. Descubre que para que las más diversas mercancías puedan ser intercambiadas en ciertas cantidades, deben tener *un algo* en común. Ese algo en común es el valor. El valor tendrá tres dimensiones fundamentales que pasaron desapercibidas en su conjunto por todos los economistas antes de Marx: tendrá una sustancia (*Werthsubstanz*), que es el trabajo abstracto que le genera; una magnitud (*Werthgröße*), determinada por el puro tiempo de trabajo socialmente necesario para producir la mercancía, y una forma (*Werthform*), que se manifiesta o aparece fenoménicamente. El valor de una mercancía resultará ser una “mera gelatina” de tiempo de trabajo abstracto representado en una forma natural de otra mercancía, que será convertida en valor de uso para que la forma valor aparezca fenoménicamente y se torne perceptible como valor de cambio. Marx insiste con obstinación que la objetividad de este valor representado en los valores de uso, no tiene ni un átomo de “sustancia natural” o concreta, tratándose de una “sustancia social”, una “objetividad abstracta”, “supranatural”, “carente de cualidad y contenido ulteriores” (Marx, 2017 I, p. 885). La abstracción de una mercancía únicamente se pone de manifiesto usando el cuerpo de otra mercancía como reflejo, como “espejo de su valor”.

Esta cantidad abstracta, *originada* en el proceso de producción, sin embargo, para poder *realizarse*, para poder expresarse o reflejarse en otras mercancías, debe acudir en la circulación al encuentro con otras similares con las que puede intercambiarse. Según se ha venido reparando, este encuentro se realiza en un espacio anónimo, el mercado, donde los diversos productores privados y atomizados llevan sus productos con la esperanza de ser admitidos en el ágora o foro de mercancías, donde estas entablan una “relación social” y han establecido “como obra común del mundo de las mercancías” una forma general, monopólica, en la que todas se reconocen como

tales en el mismo lenguaje: el dinero (en el cual las mercancías expresan su cantidad de “sustancia abstracta”). La modernidad capitalista ha invadido prácticamente todas las esferas humanas con el fin de buscar la mayor cantidad de cosas en las que cristalizar esta sustancia abstracta, es decir, la mayor cantidad de cosas aptas de transformar en mercancías, y de ser reconocidas y trasfiguradas en dinero. Estas cosas “sensiblemente suprasensibles”, que vienen a la vida con el único objetivo de representar esa “objetividad espectral” por la que todo se desenvuelve, empiezan a dominar la producción humana, que se decanta exclusivamente al fin-sin-fin de aumentar esta sustancia abstracta en lo máximo posible, sustancia que no conoce “cualidad o contenido ulterior”, sino solamente el lenguaje de la cantidad. En este ilimitado aumento de un *quantum* espectral, la satisfacción de las necesidades y sueños humanos son asunto secundario, pueden o no cubrirse adecuadamente, siempre y cuando el *quantum* aumente. El sujeto del proceso entonces no es el ser humano, sino la mercancía, “cosa que es valor”, en tanto que “sujeto automático” que pretende totalitariamente apoderarse de todas las dimensiones humanas.

Este modo de expresión, tomado por lo común como una forma en exceso estilística, metafórica o filosófica, será el único modo por el cual, a ojos de Marx, se pueda dar cuenta del núcleo de esta realidad. No es figurada la afirmación de que a los seres humanos “su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas”, “donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso” (Marx, 2017 I, pp. 126 y 133). Marx sostendrá que este mundo extraño y misterioso dominado por ese “objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” no puede ser entendido con facilidad partiendo del aparataje conceptual tradicional. Por eso en un movimiento que marcará la historia del pensamiento humano, Marx acudirá en auxilio de “las neblinosas comarcas del mundo religioso”. Efectivamente, el principal término con el que Marx intenta captar este fenómeno neurálgico de la sociedad moderna capitalista, provienen del mundo de lo religioso. El *fetichismo* será la matriz conceptual a partir de la que serán desgranadas las características enigmáticas de esta forma de socialización.

A pesar del actual uso algo común del término fetiche (relacionado a la fascinación con un objeto o práctica en particular), en sus orígenes, como ha destacado Ramas (2018, pp. 50 ss.), el concepto aparecía relacionado con el campo etnológico y el colonialismo europeo, empleado de modo arrogante por los conquistadores para designar objetos, utensilios o adornos que eran



empleados como parte de los rituales o tradiciones propias en las diferentes comunidades humanas en las que llegaban. Objeto fetiche era aquel en el que los ojos conquistadores no vieron más que un irracionalismo, una artificialidad, un aura que le dotaba de propiedades sobrenaturales a objetos adorados sin sentido. Diferentes objetos de cultos, expresiones sociales y formas culturales de pueblos con los que el *ego* europeo tuvo contacto, fueron designados como fetiches, propios de culturas “primitivas”, “inferiores”, “salvajes”. El antioscurantismo ilustrado demarcará aún más el carácter despectivo relacionado al término, pues se destinará a todo aquello diferente tomado *a priori* como inferior, insensato, incivilizado, infantil, donde dominan procesos sociales de adoración de objetos tangibles dotados de alma y a los que se le asignaban poderes de los cuales el ser humano creía depender (inclusive a lo interno del contexto europeo, los protestantes emplearon el término “fetichismo africano” para hacer referencia a las prácticas católicas, señalando la supuesta superioridad suya por la forma de fe más abstracta). En todo caso, con el término se englobaron fenómenos considerados unánimemente como premodernos y típicos de sociedades atrasadas, que atribuyen cualidades sobrenaturales a objetos materiales.

Con Marx el término asume una nueva dimensión, pues en un movimiento que rompe con este uso en la designación de lo otro extraño, sostendrá que este fenómeno en realidad no constituye algo exótico, ajeno a la sociedad que se autopercebe como la más racional, pragmática, superior en la historia por romper con los mitos, la superstición y la irracionalidad de lo arcaico y primitivo. No, según Marx, en el seno mismo de la sociedad burguesa, en el corazón de su funcionamiento, el fetichismo se asienta como un comportamiento que engloba todo el mundo de lo humano. En el centro de la sociedad puntera en la técnica, en el uso y dirección de la razón, Marx sostiene que el término más preciso y exacto para describir su funcionamiento será uno empleado en la comprensión de los pueblos primitivos, mágicos, arcaicos. La mercancía, ese objeto “sensiblemente suprasensible” que ha embrujado todo el mundo, aparece a ojos de Marx jugando un papel equivalente al observado por los europeos en los pueblos “primitivos” que adoraban cosas producidas por ellos mismos. El culto a la mercancía no tendrá nada que envidiar al culto totémico o a la adoración de animales embalsamados; la principal diferencia radica en que en la modernidad capitalista a sus miembros –inclusive y con mayor tesón los que se asumen como seguidores de Marx– no les resulta fácil admitir su parangón con aquellos “salvajes primitivos”: de ahí que Marx insista que el capitalismo pertenece aún a la “prehistoria de la humanidad” sometida a fuerzas ciegas e inconscientes.

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo” (Marx, 2017 I, p. 123). Es decir, lo misterioso de la forma mercantil es que refleja ante los seres humanos un producto suyo como dotado de independencia, pues “así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano” (*ibid.*, p. 711). La mercancía se transforma en un “jeroglífico social” que determina la forma inconsciente y a-social de socialización burguesa: únicamente por el intercambio de estas cosas, los seres humanos entran en relación social. Se ponen de manifiesto las relaciones sociales “como lo que son” [Marx no sostiene que es falsa esta forma de socialización, es efectivamente tal] “no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*” (*ibid.*, p. 124). El que los seres humanos relacionen sus productos como “cosas que son valor”, se desenvuelve en medio de los más oscuros e inconscientes procedimientos que ninguna sociedad jamás haya conocido, pues los participantes no se percatan de lo que en última instancia están haciendo: intercambiando determinadas cantidades de tiempo de trabajo abstracto que, en tanto “forma fantástica” se ha establecido como el único modo de desarrollar el mecanismo social y de concebir la riqueza. Todo esto, insiste Marx, con el mercado como instancia anónima que decide *post festum* y “a espaldas” de todos si el producto será incluido en la mancomunidad de mercancías.

Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que es*. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social (*ibid.*, p. 125).

Lo que está en medio de todo el devenir de esta sociedad, por lo que todos sus miembros se movilizan, actúan; lo que provoca disputas, desavenencias, guerras, invasiones, ese “jeroglífico social” que “no lleva escrito en la frente lo que es”, es designado por Marx como “una *cosa propia del intelecto*” (2017 I, p. 885), un “algo *puesto*, simplemente determinado por su relación con el tiempo de trabajo socialmente necesario” (1980 III, p. 114), que “es una pura quimera” (2009 I, p. 169). Es una realidad que “no se sabe por dónde agarrarla”, pues no tiene “ni un átomo de sustancia

natural”, poseyendo más bien, una “objetividad en cuanto valor” (2017 I, p. 96)<sup>202</sup>, que Marx determina como “objetividad espectral” (*gespenstige*) u “objetividad fantástica” (*phantastische*). Este asunto se torna de primera importancia en la comprensión del carácter fetichista de esta sociedad, pues si se sigue de cerca el argumento marxiano, nos estará alumbrando sobre la existencia de una verdadera proyección social de una abstracción que se presupone, pero que en realidad no está allí, o está y no está. La metáfora de la “cristalización” o “coagulación” de esta espectralidad resulta nebulosa, ya que da a entender que esa objetividad está allí contenida en la mercancía, y que se puede medir, tocar (según Marx, esta objetividad no es una propiedad “geométrica, física, química o de otra índole”), cuando en realidad se convierte más bien, como sostiene Derrida (1995, pp. 20-21), en una “cosa que no es cosa”, “ni alma ni cuerpo, y una y otro”, “presente no presente”, “una fenomenalidad sobrenatural y paradójica”, “sensibilidad insensible”, que desafía “tanto la semántica como la ontología, tanto al psicoanálisis como a la filosofía”. El establecimiento de este nivel ontológico diferente de la realidad concreta y sensible de la mercancía, no implica que sea únicamente una cosa mental: “es mental y no mental”, e implica, en su develamiento, un movimiento de ver lo que no se ve. De ahí que las perspectivas tradicionales del pensar no logren dar cuenta de esta quimera, y que acertadamente Derrida proponga la “fantología” como posibilidad de asediar, circunscribir y acechar esta compleja realidad.

Del mismo modo que las fuerzas sobrenaturales que los europeos observaron en los pueblos “primitivos” con los que tuvieron contacto, esta “fantasmagoría” que es el valor, sería una fuerza inmaterial, sobrenatural, impersonal, que se proyecta y representa en las mercancías, cosificándose en ellas como una cualidad natural suya, pero que en última instancia expresa la acción humana

---

<sup>202</sup> “Objetividad en cuanto valor” (*Werthgegenständlichkeit*) es una categoría a la que Marx arribó hacia el final de su vida. Fue tal su importancia, que en la última versión del tercer apartado del capítulo I de *El Capital* que pudo componer con su puño y letra (la segunda edición que él verá en vida, en 1873), la consagró en 4 ocasiones en tan sólo 8 líneas (2017 I, p. 96), prácticamente de renglón por medio. Este contenido sumamente particular será el que se “expresa”, se “manifiesta”, en el “valor de cambio”. Parece ser que hasta este momento Marx logra diferenciar adecuadamente “valor” y “valor de cambio”, pues en los *Grundrisse*, la *Contribución* e incluso en la primera edición de *El Capital* de 1867, el asunto no deja de presentarse enturbiado. Lo anterior se demuestra por lo común citando la nota 9 de la primera edición, donde Marx expresa que “en lo sucesivo, cuando empleamos la palabra «valor» sin otra determinación adicional nos referimos siempre al *valor de cambio*” (*ibid.*, p. 873), nota que será suprimida en la segunda edición donde aparece esta importante categoría completamente clarificada. Echeverría dará especial interés a esta distinción, pues en su opinión, su adecuada comprensión ayuda a distanciarse de los dos polos en los que generalmente se ha encasillado la teoría del valor de Marx: el “inmanentismo” –reducir el valor a su sustancia, olvidando su forma y su magnitud– y el “fenomenismo” –reducir el valor a su forma, olvidando su sustancia y su magnitud–, “la esfera de la circulación mercantil es el lugar en donde la substancia del valor se realiza como valor al expresarse como valor de cambio” (CC, p. 25). Véase también, sobre esta distinción DCM, pp. 131 ss.

proyectada inconscientemente como poder de las cosas mismas. Una inversión real. Esta es la esencia del fetichismo descubierto por Marx: en última instancia, una nada, una sustancia invisible, se yergue en el corazón de la sociedad como guía absoluta de los destinos humanos. Esta proyección es inconsciente, pues los seres humanos con sus acciones conscientes cotidianas y permanentes en el intercambio, le dan vida y le establecen como una ley natural reguladora<sup>203</sup>, autónoma de su dominio, dando pie a que las relaciones humanas *aparezcan*, se muestran efectivamente como relaciones entre las cosas. La “objetividad espectral” sin embargo, en tanto invisibilidad visible, existe, desplegando una violencia que se presenta a los seres humanos de las sociedades productoras de mercancías, “como una fatalidad”, una “apariencia objetiva necesaria”.

Este será el último núcleo conceptual del que nos ocuparemos en torno al fetichismo de la modernidad capitalista, un núcleo imprescindible que distinguirá este universo social y le dotará de una especificidad y caracteres singulares. Muchas de las recepciones sobre la teoría del fetichismo de Marx le han otorgado a los fenómenos descritos arriba un rango de mero artificio, errores debido a la falsa atribución de propiedades a las cosas, o simplemente una “falsa conciencia” que oculta cómo es en verdad la realidad (inclusive, se reduce el fetichismo a una mera teoría que saca a relucir el origen de la plusvalía en la explotación del trabajo)<sup>204</sup>. Esta explicación, comúnmente presentada de la mano del concepto de ideología (concepto nunca empleado por Marx en la explicación del tema en *El Capital*), no capta de lo que se trata. Marx presenta el fetichismo como una *realidad efectiva*, no como ilusiones o meros fenómenos de conciencia. A todos los que asumen la realidad capitalista como la única posible, o que le conciben

---

<sup>203</sup> El establecimiento de la magnitud del valor, el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía, siendo una abstracción, se vuelve real y tiene efectos directos en los individuos y en la organización social: a pesar de producirse por la acción de todos los individuos, por su choque y colisión recíproca en el intercambio, se transforma en una ley natural, autonomizada e incontrolada, estableciéndose el contexto social, en última instancia, inconscientemente. “Tras la adopción en Inglaterra del telar de vapor, por ejemplo, bastó más o menos la mitad de trabajo que antes para convertir en tela determinada cantidad de hilo. Para efectuar esa conversión, el tejedor manual inglés necesitaba emplear ahora exactamente el mismo tiempo de trabajo que antes, pero el producto de su hora individual de trabajo representaba únicamente *media* hora de trabajo social, y su valor disminuyó, por consiguiente, a la mitad del que antes tenía” (Marx, 2017 I, p. 87).

<sup>204</sup> Comentando los trabajos de Hodgskin –a quien Rubin apunta como uno de los pocos antecedentes rastreables en Marx sobre la teoría del fetichismo– sostiene el de Tréveris que este ricardiano confundió la efectiva cosificación e inversión de la realidad como ilusiones subjetivas, siendo que, a pesar de arribar adecuadamente a la comprensión de que “se atribuyen a la cosa, a los productos de este trabajo, los resultados de determinada forma social de trabajo, que la relación se convierte mediante la fantasía en su forma *cósica* [de manifestarse]”, sin embargo, agrega Marx, “Hodgskin concibe esto como un engaño puramente subjetivo, detrás del cual se esconden el fraude y el interés de las clases explotadoras. No se percata de que esta manera de representarse la cosa nace de la relación real misma, en que ésta no se presenta como expresión de aquélla, sino a la inversa” (1980 III, p. 262).

como eterna, natural y consustancial a la especie, o que piensan que se puede corregir esta visión de las cosas simplemente viéndola como un error de comprensión, Marx les reprocha el estar “encandilados por el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia *objetiva* de las determinaciones *sociales* del trabajo” (2017 I, pp. 113-114).

“Apariencia *objetiva*” será una categoría fundamental que pondrá en conexión directa a Marx con la tradición filosófica moderna, principalmente con Kant y Hegel. La concepción de la apariencia como una dimensión central de lo real, como necesaria, así como el fenómeno como el objeto mismo en su modo de aparición, no como realidad degradada o ilusoria, resultará fundamental en el pensamiento de estos pensadores, siendo Kant, como efectivamente le ensalza Hegel, el primero en realizar tal movimiento<sup>205</sup>. Marx define la sociedad capitalista como un verdadero “mundo de la apariencia” (2017 III, p. 944), “mundo encantado” (1980 III, p. 455), donde las relaciones sociales se presentan como propiedades naturales de las cosas. El fetichismo de las mercancías no es a ojos de Marx una visión errónea de las cosas, no puede corregirse introduciendo la visión correcta de ellas, sino sólo cambiando la realidad. La objetividad de esta apariencia se pone de manifiesto en el hecho mismo de que por más que se descifre su sentido, por más que se desvele su origen y lógica social, seguirá ineludiblemente “adhiriéndose” (Marx usa con frecuencia la metáfora de lo fetichista como “adherido” a las cosas) a los productos del trabajo que se produzcan como mercancía, siendo “inseparable de la producción mercantil” (2017 I, p. 123).

El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia objetiva que envuelve a los atributos sociales del trabajo (*ibid.*, p. 125).

Marx afirma que no se puede deshacer esta apariencia simplemente comprendiendo realmente de qué se trata. Tampoco se puede desechar la apariencia como mera ilusión acometiendo la eliminación de una forma fenoménica suya (como el dinero), tal y como pensaron ilusamente muchos críticos del capitalismo (como Proudhon), sin eliminar las relaciones sociales

---

<sup>205</sup> Según Hegel (1976, p. 52), “las exposiciones dialécticas de Kant, en las antinomias de la razón pura, no merecen muchas alabanzas, cuando se las examina cuidadosamente, como lo haremos con más amplitud en la continuación de este trabajo; pero la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la *objetividad de la apariencia*, y la necesidad de la contradicción”. Kant, en efecto, la llamará “ilusión natural e inevitable”. Para Hegel el fenómeno es “apariencia real”, y lo definirá, ni más ni menos, como “la esencia en su existencia” (*ibid.*, p. 439).

que esa forma expresa (en este caso, el trabajo abstracto), pues el momento aparental seguirá siendo un momento integral la realidad. Necesariamente, si hay trabajo productor de mercancías, habrá dinero, y habrá, por ende, fetichismo e inversión de la realidad: esa es la radicalidad presente en Marx. El fetichismo, entonces, hace parte del núcleo del capitalismo; es el resultado directo y necesario de la vida basada en la mercancía y el valor, el trabajo abstracto y el dinero. La apariencia resulta expresión necesaria de las relaciones sociales, única forma de aparecer *esa* realidad, y las formas mistificadas e inversas que muestra, son las que deben ser investigadas por el análisis: las teorías que reducen estas formas a mera ilusión, o, como dice Marx, a “que tales expresiones son meramente *licencia poética*, muestra tan sólo la impotencia del análisis” (*ibid.*, p. 621).

Representar este mundo invertido, hemos visto, requiere un juego complejo de teatralizaciones, reflejos y espejos. El análisis del fetichismo y la mistificación son, precisamente, los momentos elementales del análisis de esta inversión mediante el empleo de la inversión. Las categorías clásicas para el análisis de la objetividad, a ojos de Marx, se resquebrajan en la captación de esta situación fantasmal<sup>206</sup>: de ahí la necesidad del aparatage metafórico y categorial extraído de las comarcas del mundo religioso, de la “fantología” (lente “más amplio y más potente que una ontología”). Con el análisis de este sensible-suprasensible, Marx desarrolla la más radical crítica y lanza “el más temible *missile*” a la modernidad capitalista, impactando directamente su “corazón de las tinieblas”. Lo extraño, inferior, despectivo, visto en los otros por el *ego* del capital, es analizado aquí como la esencia de la sociedad de la razón y la técnica. De ahí que en las sociedades en las que domine el capital, la vida social se desenvolverá dentro de una religión profana, una religión llevada a la tierra y mezclada con la realidad material. Una religión que ya no responde al modelo del engaño confabulado por una casta de siniestros manipuladores de la realidad: sino una que se cuele en la vida cotidiana, donde lo suprasensible realmente gobierna. “El desencantamiento desacralizador del mundo ha venido acompañado de un proceso inverso, el de su re-encantamiento

---

<sup>206</sup> Lukács observará que en el capitalismo, por el impacto de la mercancía, aparecen “formas de objetividad cualitativamente diversas”; no son ilusiones, según Lukács, son “formas de objetividad en las que *necesariamente* se presenta de modo inmediato el mundo circundante al hombre de la sociedad capitalista” (1975, p. 17). El filósofo húngaro será uno de los primeros receptores de la teoría marxiana que destacará de modo claro el carácter espectral de esta objetividad y que la relacionará con la forma mercancía como objetividad fetichizada necesaria. Se trata, en su opinión, de una “«objetividad fantasmal» que con sus rígidas leyes propias, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, al ser una relación entre hombres” (*ibid.*, p. 124).

frío o económico. En el lugar que antes ocupaba el fabuloso Dios arcaico se ha instalado un dios discreto, pero no menos poderoso, el valor que se autovaloriza” (VS, p. 47). Según Echeverría,

la modernidad ilustrada deja de percatarse de que la principal fuerza sobrehumana que encanta al mundo a su manera no es de orden cosmogónico sino que es ella misma moderna: es el dios de la modernidad históricamente vencedora, el valor de la mercancía capitalista valorizándose por sí mismo, automáticamente, en medio del proceso de reproducción de la riqueza social; deja de advertir que la razón con la que pretende vencer sobre el mito es ella misma un mito, un dispositivo discursivo para explicar y al mismo tiempo engañar (MB, p. 233).

Las formas desquiciadas, invertidas, absurdas, insensatas, irracionales, bajo las que esta realidad es comprendida en las teorías tradicionales –Marx hace referencia a categorías como salario, renta de la tierra, ganancia, interés, etc., pero bien puede aplicarse este juicio a gran parte de las concepciones que partiendo de lo dado como algo incuestionable, intentan comprenderle y estudiarle–, serán formas “socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan *ese* modo de producción social *históricamente determinado*” (Marx, 2017 I, p. 127). Es decir, no se trata de formas falsas, desatinos o errores de comprensión –aunque esto, claro está, podrá suceder, y sucede a menudo, para lo que Marx usará la categoría de “mera apariencia”, no de “apariencia objetiva”– sino que son los reflejos *invertidos* de las relaciones sociales realmente existentes. Estas formas irracionales son la forma *necesaria* de aparecer el objeto en cuestión. El trabajo conceptual debe necesariamente penetrar en ese complejo juego de espejos para captar la realidad invertida en cuanto tal. La *crítica* (véase apartado 4.4) aparece como una forma capaz de penetrar en esa intrincada realidad.

La apariencia emerge de la relación social misma, de modo que las formas invertidas atañen a esta sociedad y le son inseparables en tanto siga reproduciéndose. Por qué lo que aparece aparece como aparece: Marx responde, porque la sociedad se organiza y funciona de este modo, y todos los seres humanos se refieren a las cosas como mercancías, una forma históricamente específica de comportamiento y mediación social. Porque la agencialidad de los seres humanos, sus prácticas cotidianas, *reproducen* una y otra vez esta realidad; porque “actúan antes de haber pensado” y permanecen atrapados en estas formas como únicas formas posibles, “como propiedad social natural de los productos” y como “necesidad natural evidente”. Las formas subjetivas de acción que aparecen en este escenario, en nuestra opinión, son las que Echeverría intenta captar con su

concepto de *ethos*<sup>207</sup>. Son formas espontáneas, que no precisamente conscientes, cognoscitivas, o autorreflexivas en sentido teórico, se ponen en acción y despliegan en el contacto cotidiano con esa realidad. El modo como estos comportamientos aparecen, dice Marx, se relaciona directamente con la sociedad mercantil:

No lo saben, pero, al reducir la cosa material a la abstracción *valor*, lo *hacen*. Se trata de una operación espontánea y natural, y por tanto inconsciente e instintiva, de su cerebro. La misma brota necesariamente del modo particular de su producción material y de las condiciones en que esa producción los coloca. Primero su relación existe en la práctica. Pero en segundo lugar, como ellos son hombres, *su relación existe como relación para ellos* (2017 I, p. 905).

A *posteriori* los agentes sociales de este mundo tratarán de comprender estas relaciones, pero eso demandará inevitablemente un análisis detenido sobre el nivel más próximo, más cercano, más trivial de su existencia: la vida cotidiana. De ahí que Echeverría no dude en afirmar que “la descripción, explicación y crítica que Marx hace del capital –de la «riqueza de las naciones» en su forma histórica capitalista– permite desconstruir teóricamente, es decir, comprender la ambivalencia que manifiestan en la experiencia cotidiana los distintos fenómenos característicos de la modernidad dominante” (IM, p. 162).<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Gandler (2015, pp. 279 y 367) relaciona explícitamente la temática de la “apariencia objetiva” con la teoría de Echeverría. Insistirá, al analizar la “apariencia objetiva”, que “la falsa conciencia que el productor tiene de su producto, la mercancía, es una *conciencia necesariamente falsa*, por cuanto la forma de valor de la mercancía ya envuelve en tinieblas la relación, cosificada en ella, de los seres humanos entre sí” (*ibid.*, p. 439). Asegura que el que las mercancías se erijan “en la categoría de sujetos actuantes” es “una apariencia falsa” (*ibid.*, p. 441). Para él parece iluso pensar que los sujetos “se rebajan a ser objetos de su propio proceso social de vida”, no observando que *efectivamente* esto sucede así y es la forma de funcionamiento del capital. A pesar de relacionar la temática con Echeverría, a pesar de que se propone destacar las diferencias respecto del marxismo occidental en lo que concierne al concepto de ideología, su tratamiento del “fetichismo” y la “apariencia objetiva”, no deja de enfocar el asunto desde la perspectiva del marxismo occidental, que considera esta “apariencia” como “apariencia falsa” o “falsa apariencia objetiva”, no concibiendo que precisamente esa apariencia tiene una forma necesaria y real de aparecer en tanto la realidad permanezca incólume.

<sup>208</sup> Según Lefebvre, “en términos más claros o más abstractos, la *ambivalencia* es una categoría de la vida cotidiana y quizá una categoría esencial” (1991, p. 18). Lefebvre será una influencia fundamental en el pensamiento sobre lo cotidiano de Echeverría –hasta el momento, no reconocida como tal–. Serán constantes los empleos de nociones netamente lefebvrianas en su propuesta de lectura, y llegará a expresar en su texto “Lefebvre y la crítica de la modernidad”, en un juicio algo exagerado, que “hablar de Lefebvre es hablar de quien quizá es el único francés seguidor de Marx que merece la pena mencionarse” (Echeverría, 2006, p. 33). El pensador latinoamericano alabó del francés su “sistemacidad rizomática”, su originalidad en la introducción del tema de la modernidad, su concepción de la enajenación como el bloqueo de los posibles que, en un acontecer permanente y no de un sólo golpe, está subyugando al ser humano en una vereda que, contra su aspiración, está siempre abierta y posible a ser transformada. En lo que sigue, se supondrá siempre esta importante influencia.



## 5.2 Crítica de la economía política y vida cotidiana

La problematización y examen sobre la vida cotidiana posee una larga tradición. Pensadores como Simmel, el joven Lukács, o tradiciones como la fenomenología y el existencialismo, serán algunos de los principales enfoques que empezarán a valorar esta dimensión social como tema de relevancia. Sin embargo, estos intentos le consideraron las más de las veces como un espacio irreflexivo, estéril, además de tener como efecto colateral la tendencia a naturalizar sus caracteres con análisis atemporales, eternizando condiciones específicas y concibiéndole como una especie de piso intransformable en el tiempo, además de ser incapaz de informar sobre mutaciones sociales profundas o de dar cuenta de esferas múltiples de lo social. En suma, no se trabajó sobre los problemas históricamente determinados de este nivel social. Con las vanguardias artísticas se aspirará a realizar una inversión de lo social tomando este piso como tema trascendental, posicionándole como brújula y termómetro de cuánto verdaderamente se había incidido en la realidad. Desde el “transformar el mundo” de Marx, el “cambiar la vida” de Rimbaud hasta la “revolución de la vida cotidiana” situacionista, el tema empieza a ocupar un lugar destacado en las principales teorías e iniciativas críticas de la sociedad (Jappe, 1998).

En la línea de la crítica de la economía política, desde Marx y Engels, puede sostenerse con García (2005), es una noción que recorre implícitamente a través de sus obras, donde inclusive cabe sustentar que es uno de los principales pivotes sobre los que gira la crítica de la modernidad capitalista lanzada por los pensadores. Lefebvre sostendrá que, en efecto, “el marxismo, en su conjunto, realmente es un conocimiento crítico de la vida cotidiana” (1991, p. 148), a la vez que Echeverría lo concebirá como “una lectura-comentario de lo real, una interpretación que desentraña y juzga el sentido de la vida cotidiana” (IM, p. 99). Sin embargo, el concepto no aparece explicitado claramente en Marx y Engels, a pesar de trabajar de modo transversal sobre los contenidos que después se posarán sobre el mismo. Será definitivamente tras la intervención de Lefebvre donde sí se consolida el análisis de lo cotidiano como *programa*, siendo fundamentales en este sentido sus tres tomos de la *Critique de la vie quotidienne*, publicados en 1947, 1962 y 1981, respectivamente<sup>209</sup>. De todas maneras, ya Marx sospecha en su *Contribución* de 1859, que

---

<sup>209</sup> Uno de los mejores estudios sobre la obra de Lefebvre en general, y sobre su tratamiento de lo cotidiano en específico, será el de García (2001). Mostrando el diálogo, la confrontación y los diversos frentes en los que tuvo que intervenir el pensador francés para colocar el tema de lo cotidiano, García destaca cómo sólo después del posicionamiento temático realizado por Lefebvre, la vida cotidiana empieza a aparecer de modo preeminente en trabajos como los de Lukács (a pesar de este filósofo desde 1911 trata ocasionalmente el tema de la *Alltäglichkeit*, sin

“únicamente el hábito de la vida cotidiana hace que parezca trivial y obvio el hecho de que una relación de producción social adopte la forma de un objeto, de modo que la relación de las personas en su trabajo se presente, antes bien, como una relación que guardan las cosas entre sí y para con las personas” (Marx, 2016, p. 17). Esta indicación de Marx apunta ya, de modo claro, el *programa* de crítica de lo cotidiano, el análisis del fetichismo como rasgo distintivo y característico de la sociedad capitalista, así como su reproducción social en este nivel de la realidad

La crítica de la vida cotidiana como análisis del “nivel” fundamental de la reproducción de la realidad permite captar cambios espacio-temporales, comportamientos, ritmos y capas de lógicas muchas veces desapercibidas. Como respuesta social históricamente específica, la reproducción de la vida cotidiana ha servido para perpetuar diversas formas sociales: el conjunto de actividades cotidianas del esclavo reproduce la esclavitud; el conjunto de actividades cotidianas del trabajador doblemente libre, reproduce el capital<sup>210</sup>. En un doble movimiento, a la vez que se reproduce la forma social de las actividades, se borra el carácter históricamente específico de éstas. Debido a lo anterior aparece la imposibilidad de captar la vida cotidiana como “nivel” variable de la socialidad, de presentarse y percibirse por los individuos que la integran como forma particular de organizar la existencia, de realizar una toma de distancia crítica y observar algunos de sus elementos como formas características y contingentes de épocas determinadas. Si bien podría advertirse como un nivel compartido diferencialmente por toda forma humana de organización social, la vida cotidiana sufre una transformación esencial con el despliegue del capital.

Es sabido que la frontera o contorno entre la constelación de actividades que se viven como ordinarios, y el de aquellas que se experimentan de modo extraordinario o excepcional, nunca fue del todo cristalina. Las sociedades humanas han organizado su gasto de energía corporal y espiritual de modo que la parte relacionada con lo reproductivo conviva con la destinada a lo “disfuncional” o no indispensable en la reproducción de lo estrictamente necesario para la supervivencia de la comunidad. Antes de la modernidad capitalista, el contorno resultaba difuso,

---

llegar a insistir lo suficiente al respecto), Heller, Kosík y demás. La importancia del pensador francés en este sentido, resulta trascendental.

<sup>210</sup> Sostiene Marx que “el proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no sólo produce mercancías, no sólo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la *relación capitalista* misma: por un lado *el capitalista*, por la otra *el asalariado*” (Marx, 2017 I, p. 668). Producción material, significa siempre reproducción de las relaciones sociales existentes. Con cada mercancía, el productor y consumidor vuelven a recrear las condiciones que expresan y fijan las relaciones dadas.

y entre uno y otro conjunto no existía un muro infranqueable, sino que la entrega y lo lúdico, el ritmo de esfuerzo y descanso, de producción y ocio, lo repetitivo y creativo, las más de las veces formaban parte del mismo transcurrir en el tiempo mayor y al interior del proceso vital más amplio, que aprovechaba sus porosidades e intersticios y se confundía con él. La vida social, a pesar de la repetición que podría existir, era una mixtura de experiencias y rutinas diferenciadas que no respondían a un modelo fijo ni regulado hasta los últimos detalles (*SWB*, pp. 85-88; Kurz, 2015).

La disociación sistemática y progresiva entre uno y otro aspecto diferenció claramente entre el trabajo, y su respectivo tiempo-espacio creador de plusvalor, exento de poros y pérdidas de tiempo, separado de la vida, sin lazos culturales y cada vez más concentrado, y el tiempo libre, improductivo para valorizar y considerado como tiempo vacío y sin utilidad. Este tiempo improductivo o libre fue acompañado con una tendencia a su minimización, racionalización y “colonización” (Debord) como complemento del tiempo productivo, que tendió al aumento, transformando el primero en un “espacio funcional secundario” del capital (Kurz) y reduciéndole a consumo de mercancías. De esta conflictividad no resuelta entre un conjunto y otro, entre la marcada división de lo cada vez más monótono-automático-cuantitativo y lo cada vez menos creativo-lúdico-cualitativo, emerge el interés sobre la vida cotidiana; esa dimensión de lo social que se considera contiene el impulso creativo, la densidad histórica y el potencial transformador de la realidad que ha sido desapercibido por gran parte de las tradiciones de pensamiento. El reconocimiento de la experiencia de inconformidad, la desazón con lo dado, impulsa el examen de la realidad para entenderla y transformarla. Desde Lefebvre hasta Echeverría, pasando por las diferentes vanguardias artísticas, se reconoce explícitamente la inconformidad con el marasmo y pasividad que envuelven la vida social como detonante para transformarle.

Según Echeverría (*MdB*, p. 193), en la modernidad capitalista, esa interacción ordinario/extraordinario tiende a romperse para dar paso a una forma social dedicada casi por entero la producción de mercancías y a la reproducción de la fuerza de trabajo. La ambigüedad de la vida cotidiana con los espacios y tiempos en donde lo humano se realiza, y donde podría también desrealizarse; donde se crea, se produce y se transforma lo verdaderamente humano, donde se observan los movimientos más concretos (y parciales) de la escasez y exceso, el goce y sufrimiento, satisfacción y frustración, a la vez que la entremezcla y contornos se diseminan y reproducen el circuito, “se encuentra invadido e intervenido por la «lógica» del productivismo

capitalista” (SWB, p. 91). Esto abre paso a que la *vida cotidiana* se transforme violentamente en *cotidianidad*. Esta distinción sobre la que implícitamente Echeverría trabaja, la realiza por primera vez Lefebvre, quien distingue la *cotidianidad* (*quotidienneté*) de la *vida cotidiana* (*vie quotidienne*). Para el francés, la *cotidianidad*—lo “práctico-inerte” sartreano iría en la misma línea—es lo que se da por supuesto, lo sólido, cosificado, aquello cuyas partes y fragmentos se encadenan cuasi naturalmente en el empleo del tiempo; las repeticiones, lo que se eterniza y “adhiere” rápidamente incluso en aquellos que intentan tomar distancia de lo dado; vendría a ser el espacio social y suelo donde se despliegan las prácticas fetichistas del capitalismo, desde el consumo organizado, la pasividad receptora de los discursos, las imágenes, las prácticas sociales por parte de los sujetos, a “la inconsciencia y el inconsciente de la modernidad” (Lefebvre, 1972, p. 148)<sup>211</sup>. En lo cotidiano se produce y reproduce continuamente la historia del sujeto automático, sin embargo, tiende a verse esa historia como separada de lo cotidiano y como potencia independiente.

La *vida cotidiana*, por otra parte, representaría las cosas, las personas con sus gestos y palabras, la realidad humana, con sus oportunidades, riquezas y pobreza, donde se establecen límites y posibilidades para una liberación/transformación de lo cotidiano; donde se reproduce el individuo a la vez que reproduce su contexto social; donde se sitúa el núcleo racional, el centro de la forma natural de la reproducción social, el cultivo de las formas, las verdaderas creaciones y disfrutes (Lefebvre, *ibid.*, pp. 36, 40, 44, 237; García, 2001, p. 73). Desde el punto de vista de la vida cotidiana se debe y puede realmente rechazar todas las formas de mistificación y fetichismo de la realidad, precisamente rechazando todo lo que quiera someterla a ritmos y modos de ser programados. En la *cotidianidad* se da lo acumulativo, cuantitativo, lineal; en la *vida cotidiana* se produce lo inesperado, el acontecimiento, lo cualitativo, y en ocasiones lo cíclico.

En cuanto socialmente se da validez al hecho de transformar la actividad humana en un simple guarismo, los productos de esa actividad dan vida a la forma valor y la vida cotidiana no hace más que servir a la metamorfosis de ese valor en las formas diversas donde reposa

---

<sup>211</sup> Nunca se insistirá lo suficiente sobre la inconsciencia generalizada que envuelve el comportamiento social en la era del sujeto automático. “No se trata, por tanto, de una reproducción consciente, sino que sólo se manifiesta en la existencia constante de estas relaciones como *premisas* y como *condiciones* dominantes del proceso de producción” (Marx, 1980 III, p. 454). “El comportamiento puramente atomístico de los hombres en su proceso *social* de producción, y por consiguiente la figura *de cosa* que revisten sus propias relaciones de producción —figura que no depende de su control, de sus acciones individuales conscientes—, se manifiesta ante todo en que los productos de su trabajo adoptan en general la *forma de mercancías*” (Marx, 2017 I, p. 146).

evanescentemente. Si se acepta el trabajo como única forma de actividad humana y única manera de acceder a la riqueza social, si se acepta la mercancía como única forma social del producto, y el dinero como la única forma posible de acceder a ella, entonces la socialidad humana está encerrada en lo cotidiano, naturalizándose constantemente cada vez que se intenta comprender su realidad. Lo que no implica que espontáneamente el malestar social derivado de este hecho no busque diversas formas de sobrellevarlo, transformarlo, reproducirlo o invisibilizarlo, hecho que intenta comprender Echeverría con su original teoría de los múltiples *ethos* de la modernidad capitalista, como se verá. Sin embargo, lo cierto es que en su tentativa autoritaria, todas las actividades humanas tienden a reproducir y redundar sobre el fin-sin-fin del aumento tautológico del valor. Los ocios, las vacaciones, los desplazamientos, los viajes, los deportes, por más que intentan presentarse como algo separado y ajeno a la lógica de valor –y, por ende, a la lógica del trabajo–, no logran figurar con claridad tal separación.

La permanente búsqueda de una ruptura con la cotidianidad se envuelve en la lógica de lo mismo en el instante que intenta saltar encima suyo. Ansiando romper con la preocupación, las obligaciones, la fatiga, el cansancio producido por la lógica productivista, las actividades vendidas para superar tal estado tiende a multiplicar en grado sumo todos estos aspectos negativos (la experiencia del viaje en el capitalismo, por ejemplo, realizada con el fin de esparcimiento, distracción y descanso, genera estrés y agotamiento muchas veces más elevados que los ocasionados en el trabajo, pues premeditadamente esta experiencia ha sido ya organizada en función del mundo de la mercancía, programada, institucionalizada y debidamente controlada, para que no se vea y experimente más que lo que está permitido ver y experimentar, todo bajo el ritmo de lo veloz, medible y vendible –los viajes turísticos programan cada minuto del día para que no queden espacios “desperdiciados”–).

No hay evasión. No obstante, queremos tener lo más cerca posible –al alcance de la mano si es posible– la ilusión de la evasión. Ilusión que no será enteramente ilusoria pero que constituirá un «mundo» a la vez aparente y real –realidad de la apariencia y apariencia de lo real– pero apartado de lo cotidiano y a pesar de ello tan ampliamente abierto e inserto en él como sea posible. Se trabaja así para ganar esparcimiento, y estos esparcimientos no tienen sino un sentido: salir del trabajo; círculo infernal (Lefebvre, 1991, p. 40).

Por lo demás, la necesidad de esparcimiento y la industria del entretenimiento, creada por una sociedad profundamente aburrida que necesita gastar lo que le queda de “tiempo libre” en no aburrirse, hablan del mismo fenómeno. De otro modo, cabría preguntarse: ¿si no hay aburrimiento, qué necesidad tienen los seres humanos de que los entretengan con una monumental industria dedicada a ello? Son las consecuencias directas de la imposición global y existencial del “tiempo vacío”, es decir, del “valor”, de la socialidad atomística donde los individuos “serializados” tienen contacto entre sí exclusivamente en las actividades relacionadas a la reproducción del dios-fetiché al que sirven (recuérdese el asomo de Sartre (1963, pp. 431 ss.), de cómo en la cotidianidad, las relaciones sociales típicas entre los sujetos, como la espera del autobús para ir al trabajo, la reunión de personas en centros comerciales, etc., posee una esencial ausencia de comunidad, y no actúan sino como reunión de una “pluralidad de soledades” reproduciendo lo dado). Los seres humanos son sumidos en un desarraigo inaudito –las nuevas redes sociales crean el simulacro de estar conectando miles de personas en un ilusorio espacio virtual–. La introducción del espectáculo y todos sus tentáculos (desde la penetración de las imágenes en todos los rincones, hasta los masivos *deepfakes* que instalan una crisis perceptiva), son corolario de la imposición mundial del capital ficticio y las redes especulativas del crédito. Se debe, necesariamente, participar en el mundo virtual y del simulacro para formar parte del mundo de lo humano.

En la “sociedad burocrática de consumo dirigido” (Lefebvre), los elevados ritmos de consumo se relacionan con el imperativo de autoexplotación: cualquier actividad, tecnología, interfaz, objeto, que no garantice un adecuado uso del tiempo, será mecánicamente desechado. La espera, la lentitud, son vistos como elementos negativos. Es el “monstruoso sistema generador de gustos y opiniones cuya meta obsesiva es la reproducción, en infinitud de versiones de todo tipo, de un solo mensaje apologético que canta la omnipotencia del capital y encomia las mieles de la sumisión” (SWB, p. 112). El número creciente de prácticas vendidas como rutinas y necesidades homogeniza violentamente el planeta, lo que una vez más pone entre paréntesis la supuesta autonomía y libertad en la constitución de la vida personal. Cada vez se vuelve menos evidente la imposición de ritmos que en realidad nadie escoge conscientemente, y ante el masivo impacto de mercancías, no resulta extraño que persista una indiferencia radical ante la diversidad cualitativa del mundo. “La indiferencia es el estado de ánimo que corresponde al estrato más elemental de la experiencia cotidiana moderna: el de la vigencia infinitamente repetida de un denominador común, de una equiparabilidad universal de todo valor de uso con cualquier otro” (SWB, p. 91).

En lo cotidiano, este sistema autotélico, al poner sus propios presupuestos y condiciones, se presenta como autoimpulsado y eterno: elemento central de la inversión real y de la apariencia objetiva, donde el resultado aparece como presupuesto, porque el presupuesto aparece como resultado, o, dicho de otro modo, donde lo dado se reproduce porque se supone, y se supone porque se reproduce. “Cada una de las premisas del proceso social de producción es, al mismo tiempo, un resultado, y cada uno de sus resultados aparece, a la par, como premisa. Todas las *relaciones de producción* dentro de las cuales se mueve el proceso son, por consiguiente, tanto sus productos como sus condiciones” (Marx, 1980 III, p. 449). La aceptación del trabajo y su régimen<sup>212</sup>, afianza las condiciones de reproducción social, su carácter de relaciones independientes y reproduce los personificadores que le dan vida. Rechazar este régimen no aparece como una opción posible para los críticos audaces del sistema, pero a la vez, el mismo sistema se encarga, al mandar cada vez más personas a la exclusión, de posibilitar tal cosa: de nuevo la ambigüedad de la vida cotidiana.

A pesar de la crisis de empleo mundial, resulta llamativo que todos se aferren a la ya interiorizada lógica de vender el tiempo de trabajo como única forma de vivir. Vender el tiempo, transformarlo en dinero, para transformarlo en mercancía y reiniciar el “círculo infernal”; lo único imaginable y en lo que los miembros de todas las tendencias políticas convergen sin problema. El nivel de servidumbre voluntaria hace que precisamente más trabajo, y por derivación, más dinero, sea lo único que las personas añoren, y con el afán de conseguir lo anterior, se desencadena la más enconada competencia por los cada vez menos puestos de trabajo. Trabajar, comprar, para volver a trabajar y volver a comprar. “Y la vida social mantendrá tanto más la estructura mientras los oprimidos sólo lamenten la posición que ocupan en las relaciones sociales, y no las relaciones sociales mismas”, sentencia Bloch respecto a la cotidianidad moderna (2006, p. 507). Esta repetición sin fin está en la base del “tedio masivo” sentido por todos los miembros de esta era.

---

<sup>212</sup> Como ha venido sosteniendo Roswitha Scholz (2019), el régimen del trabajo tiene como contraparte suya un enorme sector de actividades que, fundamentales en la reproducción social, han sido invisibilidades o escindidas. El valor, en su grado primero de identidad, tomó lo “masculino” como lo adecuado a la esfera de la producción abstracta de valor, y proyectó como “femeninas” actividades como los afectos, los cuidados, la sensualidad, la emocionalidad, labores domésticas, que resultaban infravaloradas respecto de las cosas “serias” del mundo. Estas actividades, distinguibles del “trabajo”, son el lado oscuro y escindido del valor, sin el cual no podría reproducirse ni un día, actuando como condiciones de posibilidad de la reproducción social, pero ubicadas como lo otro pre-supuesto. La incursión de Scholz, contrario a la regla, no se propone incluir estas actividades a la lógica del trabajo (es decir, buscar una paga por ello), tal y como se ha hecho comúnmente envolviendo en la lógica del valor tantos sectores como sea posible, sino romper con el régimen del trabajo abstracto y su inherente esfera escindida característica estructural del patriarcado productor de mercancías.

No obstante el anterior escenario, que podría bien ser acusado de pesimista y de unidimensionalizar la existencia social, Echeverría sostiene que la lógica del valor no ocupa ni puede ocupar realmente todo el espacio de la vida humana, por más que este sea su objetivo, sino que incluso a lo interior de esta envolvente lógica, aparecen persistentemente comportamientos o actividades que se desenvuelven poniendo en escena una existencia en ruptura y un restablecimiento de lo extraordinario como dimensión fundamental de lo humano. En un modelo triple, similar al presentado por Bloch o Lefebvre, Echeverría sostendrá que son tres esquemas diferentes que se combinan entre sí, con cierto predominio de alguno sobre los demás, para poner en práctica interrupciones improductivas, *lapsus* de lo dado, a saber: el juego, la fiesta y el arte.<sup>213</sup>

En tanto actividades “dirigidas a romper el automatismo de la rutina productiva” (VS, p. 33), no dejan de estar en la mira del valor, y supondrán verdaderas esferas de resistencia a la dinámica mercantil, al punto que, indudablemente, en lo que va del siglo XXI, son dimensiones cada vez más exiguas. En todo caso, para Echeverría el *juego* posibilitaría invertir los papeles del azar, confundiendo concatenación causal o ruptura de ese encadenamiento, lo que provocaría un placer lúdico por la pérdida de soporte o piso de lo absoluto, abriendo la posibilidad de “crear órdenes necesarios a partir de la nuda contingencia”<sup>214</sup>; la *fiesta* pone entre paréntesis las “leyes de hierro” de lo dado, leyes inclusive “encarnadas” en los sujetos reproductores de lo cotidiano, abriéndose a una experiencia singular, individual, fantástica, con lo otro y consigo mismo –para Echeverría este es el comportamiento que más ruptura con lo dado implica–; y la *experiencia estética*, que revive por diversas rutas la plenitud experimentada en el escenario festivo, en ese

---

<sup>213</sup> Lefebvre incluirá dentro de las actividades que posibilitan puntos de ruptura con lo cotidiano o “críticas espontáneas de lo cotidiano”, al café (lugar de encuentro, al que agregará como experiencia similar, años después, a la taberna-club); la fiesta de pueblo, y la radio y televisión (1991, p. 41). Resulta llamativa, pero entendible, la decisión del pensador francés de incluir la radio y televisión en esta esfera, dado que el texto es redactado en 1947 cuando el espectáculo apenas está despuntando a nivel mundial. En sintonía con los situacionistas, posteriormente Lefebvre no deja de criticar estos medios justo por recrear de modo permanente la pasividad y la programación de la vida. Tiempo después, reformulará su juicio e incluirá estos medios en lo que llamará “el ocio integrado en la cotidianidad”, eliminando el carácter de ruptura visto tiempo atrás (Lefebvre, 1972, p. 109). Por otra parte, Bloch (2006, pp. 509-517) ve como formas aún no sometidas al yugo de la mercancía, al *hobby* particular (la actividad humana con gusto y afición, no impuesta, que la diferenciaría radicalmente del trabajo); la fiesta popular pública (alegría viva) y el anfiteatro. Los paralelismos entre los tres pensadores resultan llamativos.

<sup>214</sup> En un pasaje sobre el tema, Echeverría se refiere a los juegos de azar como los sustitutos modernos de la religiosidad, pues “en el mundo organizado por la circulación mercantil y su incansable agente, el dinero, el juego de azar es, efectivamente, para el apostador, la ocasión de entrar, a través de lo imaginario, en contacto directo con el «valor valorizándose», con ese «Dios escondido», el de la «mano oculta» que manda sobre el destino de los capitales privados; la ocasión de volver audible el diálogo sordo que mantiene con él en el ajetreo de los negocios” (DC, p. 177).



alucinante espacio-tiempo profundo, pero sin acudir a ritos, drogas, o ceremonias, floreciendo más bien mediante “burbujas o instantes de dispendio improductivo” insertadas en “la masa compacta de la vida y del mundo entregados al pragmatismo y al productivismo” (*MB*, pp. 121 ss.; *MdB*, pp. 189 ss.; *DC*, pp. 173 ss.). Por más que el totalitarismo del capital pretenda someter todo a sus impulsos, la intervención del autor, inmersa en la “corriente cálida” del discurso crítico abocada a “abrir lo dado a lo posible”, sostiene que “no hay la posibilidad de un verdadero automatismo –ni animal ni cibernético– en el sujeto social”, puesto que “la rutina de los seres humanos está invadida por momentos imaginarios de ruptura, de antiautomatismo, de libertad; momentos en los que el ser humano afirma lo específico de su animalidad: su politicidad” (*DC*, pp. 61 y 163).

\*\*\*

La vida cotidiana, como se ha mostrado, es asumida en la perspectiva teórica de la crítica de la vida cotidiana como el “suelo nutricio”, el “nivel de la práctica y realidad social” que se mantiene en medio de todas las actividades humanas, y que daría cuenta de los elementos nucleares de las sociedades en su determinada sociohistoria. La perspectiva que posibilita una mejor comprensión de lo cotidiano para su efectiva transformación, se encuentra en el análisis del fetichismo social y la dinámica invertida y paradójica de la realidad capitalista. Crítica de la vida cotidiana aparece acá como “crítica total de la totalidad totalizándose”, con el objeto de disolver lo cotidiano y mostrarlo como una sustancia capaz de modificarse; estudiar lo cotidiano asomaría en Echeverría directamente relacionado con la voluntad de querer cambiarle. Metamorfosar lo que pasa por inmutable, teatralizar (de vuelta al gesto rastreado a lo largo del texto) y desrealizar lo dado, aparece como una necesidad de primer orden. Para tal cosa, la toma de distancia respecto de lo cotidiano resulta fundamental. Se exige una distancia crítica, única capaz de observar en su dinamismo los más dispares elementos y relacionarlos con el fenómeno “celular” que los envuelve.

La especificidad de lo cotidiano tras la hecatombe capitalista, es precisamente el fetichismo y la mistificación social, la inversión y abstracción real que subsumen el mundo de la vida a la dinámica ciega del aumento sin fin de esa objetividad espectral que merodea en el corazón de la atareada modernidad. Su análisis crítico pone en cuestión por qué únicamente a través del fetiche los seres humanos pueden relacionarse, cómo éste se vuelve el único motivo por el que interactúan entre sí. Ante la apariencia de la solidez de esta abstracción, que se impone cual pedazo de roca; ante la inamovible imagen que ve las crisis económicas tan inevitables como los terremotos o el

movimiento de la tierra alrededor del sol, la crítica de la vida cotidiana revela el carácter transitorio, irracional y sociohistórico de esta forma de organizarse los seres humanos. La savia que da vida al sujeto automático es que todo siga siendo exactamente como es; que se asuma este como el mejor y único mundo posible, y que los seres humanos se predispongan a obedecer y servir sin reticencia a ese fetiche fantasmal. Lo cotidiano demanda, así, una interpretación transformativa.

El capital no es más que un conjunto de actividades que los seres humanos todos los días reproducen y realizan sin poner en duda. El sujeto automático es una relación social, una determinada manera de organizar el metabolismo con la naturaleza y entre los seres humanos; mientras esas relaciones sociales sigan reproduciéndose en la trivialidad de la vida cotidiana, en los gestos, en los hábitos, en las “identificaciones inerciales” (H. Gallardo) que espontáneamente se asumen, esa relación social seguirá reproduciéndose y seguirá provocando todas las consecuencias que hemos venido mostrando a lo largo del trabajo. Seguirá efectivamente dirigiendo los destinos humanos, a pesar de ser un muerto-vivo. Como sostiene Jappe,

Habría que combatir contra el «sujeto automático» del capital, que habita igualmente en cada uno de nosotros, y, en consecuencia, contra una parte de nuestras costumbres, gustos, coartadas, inclinaciones, narcisismos, vanidades, egoísmos... Nadie quiere mirar al monstruo a la cara. ¡Cuántos delirios se proponen, en lugar de poner en cuestión el trabajo y la mercancía, o simplemente el coche! (2011, p. 122).

En un bello pasaje de su magna obra, sostiene Bloch que “una sociedad que como tal se halle ella misma más allá del trabajo, no tendrá, por ello mismo, ningún domingo y ningún día festivo separados” esto debido a que “como tendrá el *hobby* como profesión, la fiesta popular como la más hermosa manifestación de su comunidad, así también podrá, en un desposorio feliz con el espíritu, experimentar con él su *cotidianidad festiva*” (Bloch, 2006, p. 515). Dejar incólumes las categorías fundamentales de este universo social (valor, dinero, mercancía, trabajo) significa dejar intacta la lógica fundamental de su reproducción, esa lógica que día a día cada cual reproduce, observa con complacencia y colabora en mayor o menor medida a dotar de vida. Mientras lo cotidiano no haya cambiado, nada habrá cambiado y “quien espere que las cosas sigan así se enterará más tarde o más temprano de que el sufrimiento del individuo y de las distintas comunidades tan sólo tiene un límite más allá del cual nada se sigue: a saber, la aniquilación” (Benjamin, 2010, p. 35).

### 5.3 La crisis civilizatoria en la modernidad capitalista

Es posible encontrar dos niveles en la teoría de la crisis de Marx (en concordancia con el enfoque exotérico y esotérico que se ha venido rastreando a lo largo de este trabajo). En un primer nivel –el más común entre sus receptores– Marx habla de las contradicciones que pueden surgir en la circulación del capital con desfases entre la compra y venta de mercancías, pues, como sostiene en el *Short outline*, “la no coincidencia de M - D y de D - M es la forma más abstracta y más superficial en que se expresa la posibilidad de las crisis” (Marx, 2016, p. 321). Claramente Marx recalca que esta es la forma “más superficial” de enfocar el problema. Las orientaciones en este sentido, ven la crisis como una mera interrupción temporal del proceso reproductivo, perturbación cuyo propósito sería recomenzar de nuevo en una situación favorable al capital. Ya sea por sobreproducción o subconsumo, la dinámica social se interrumpe repentinamente tras el desfase M - D y vuelve a su funcionamiento normal después de ciertos ajustes de rutina. Esta visión autocomplaciente prevé que, tras la cíclica y pasajera crisis, todo seguirá como de costumbre.

En un segundo nivel, que podría sostenerse es “más profundo”, y que se encuentra en los *Grundrisse* y el libro III de *El Capital*, Marx hablará de la crisis en relación a la productividad y las condiciones de valorización que va generando la dinámica del capital, que por sus condiciones internas arrastra desde el principio el impedimento de producción suficiente de valor, única forma espectral de riqueza que admite. Sostiene Marx que en este nivel “el verdadero límite de la producción capitalista lo constituye *el propio capital*; es este: que el capital y su autovalorización aparece como punto de partida y punto terminal” (Marx, 2017 III, p. 288). Con la sustitución de fuerza de trabajo por maquinaria –que no produce valor– se da la desaparición objetiva del trabajo, dejando de ser la “gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida”. En este contexto, Marx deduce lógicamente que llegará el momento en que

el *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello *se desploma* la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo (Marx, 2009 II, pp. 228-229).

La desvalorización o desustancialización real del capital ha tenido muy pocos defensores en la tradición marxista, siendo la “crítica del valor” una de las pocas tendencias que ha asumido

tal planeamiento y lo ha llevado a sus últimas consecuencias<sup>215</sup>. Como se ha sostenido en el capítulo 4, es éste el enfoque que se considera explica apropiadamente la dinámica histórica de la modernidad capitalista y la pérdida objetiva de la sustancia abstracta como mecanismo intrínseco y contradictorio del capital. Cada una de las diversas crisis acaecidas durante la existencia del capitalismo, desde la ya lejana acontecida en Florencia, se deben a su dinámica interna, y no a defectos exteriores o variables extrínsecas. Las diversas crisis estuvieron relacionadas con el nivel de la productividad y la insuficiente acumulación de valor, que empuja la tendencia ciega a buscar a toda prisa esa sustancia. Cuando el nivel de productividad del capitalismo da saltos ascendentes, los cambios producidos son irreversibles, e implican un nuevo nivel en la productividad, que debido a la competencia tenderá a generalizarse más tarde que temprano, con la consecuencia directa de que menos tiempo de trabajo será necesario para producir más mercancías. Se establecerá el nuevo estándar de la producción, se quiera o no, implicando la dolorosa pérdida de miles de empleos y la quiebra de todas aquellas industrias que no se amolden a los nuevos ritmos productivos. La productividad nunca genera más aumento del valor, a pesar de la “apariencia objetiva” de la que son presa los capitalistas en su ansia de ganancia, como demostró Marx a largo de su obra, pero sobre todo en su estudio de la ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia.

Un nuevo aumento de la productividad, una vez generalizado, vuelve más difícil la obtención de valor. Las diversas medidas tomadas por el sistema para paliar esta disminución han variado a lo largo de la historia, ya sea aumentado la producción de determinadas mercancías, bajando los precios por las materias primas o maquinaria, buscando nuevos mercados o envolviendo en la forma mercancía a bienes o productos que previamente no habían sido atrapados. El capital corre cada vez más rápido para intentar volver al nivel de creación de valor anterior, sin embargo, por más rápido que corre, no logra revertir la tendencia a la baja, desbandándose en una

---

<sup>215</sup> Resulta interesante que la teoría del “derrumbe” o “desplome”, poco asumida y recibida en la tradición marxista, es elaborada en el momento de mayor estudio sobre la crisis en la vida de Marx. Como ha sostenido recientemente Krätke (2018), a pesar de Marx mostrar un permanente interés sobre el tema, principalmente en la década de los cincuenta, en lo que va de 1857 a febrero de 1858 se empeña en realizar un exhaustivo trabajo de investigación recuperando datos empíricos, organizando cuadros estadísticos y catalogando todo tipo de materiales relacionados con la crisis, lo que le llevó a llenar tres libros sobre el tema y a publicar decenas de artículos en diversos diarios como el *New-York Tribune*, donde analizó la crisis en los principales centros capitalistas del mundo (estos tres libros sobre la crisis han sido publicados recientemente en 2017 en la edición MEGA<sup>2</sup> IV/14, en un volumen de más de 500 páginas). Marx había recibido una motivación extra al predecir correctamente en 1857 la suspensión de la ley bancaria de 1844 por parte del gobierno británico, además de empezar a rastrear cómo se resquebraja la prosperidad británica y la hegemonía que estaba ostentando, por lo que la subestimación de la teoría del “límite interno del capital” o de su “colapso”, no debería ser desechada a la ligera, tal y como comúnmente se hace.

acelerada huida hacia adelante. Tras el enorme impulso dado en la britanización de la modernidad al desarrollo maquinico, el piso subió significativamente e implicó una mayor dinámica social, una ruptura con las antiguas formas de existencia y una cantidad importante de fuerza de trabajo sobrante. Ya sea enviando personas a las colonias o al sector agrícola, se logró administrar la población excedente y la *infernal machine* pudo seguir funcionando por determinado tiempo.

El impacto ocasionado a la productividad del trabajo demandó una pronta intervención con nuevas técnicas de producción y organización social, siendo la emergente modernidad norteamericanizada, con sus industrias fordistas y la regulación keynesiana, la que daría cierta estabilidad pasajera. Esta medida alcanzó sus limitaciones en la década de los setentas, con el nuevo piso rebasado en la productividad tras la introducción de la microelectrónica y la masiva automatización del trabajo. Aunado a lo anterior, el aumento exponencial de trabajo improductivo y *faux frais* terminaron por sofocar el sistema y por alcanzar el límite teorizado por Marx. Suele señalarse como indicativo de este agotamiento del ciclo fordista-keynesiano la caída del patrón oro en 1971, momento en que la cantidad de capital ficticio en el mundo volvía insignificante las más grandes reservas de oro. Casi de la mano de este límite interno, la mundialización de la modernidad capitalista –y de su crisis– volvieron evidente la destructividad inherente al sistema, tras conocerse en 1972 el informe del Club de Roma, llamado *Los límites del crecimiento*, donde se señalaban las consecuencias ambientales de la forma depredadora e insostenible del modo de producción que concebía como infinita y anodina a la naturaleza. La producción en aumento para sostener la cantidad abstracta de valor anterior, consumía y continúa consumiendo realmente el mundo, transformándolo en un enorme receptáculo de basura. Esta producción enloquecida, demandaba un alto consumo de energía, cuya crisis también se puso de manifiesto en 1973 con la primera gran crisis petrolera, que colocó sobre el tapete las limitaciones de un tipo de civilización basada en el uso de energía de origen fósil. Estos niveles de la crisis, aparecidos en el mismo contexto, no hacían más que mostrar el principio del fin.<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> Una vez más, las inversiones reales y las mistificaciones del capital no dejan de ser manifestadas por los portavoces de este sistema irracional, pues, como documenta Vega (2019, p. 39), Rober Solow, Premio Nobel de Economía, expresa en 1973, justo el año de la primera gran crisis petrolera, y después del reconocimiento de la problemática ecológica, que “si el mundo se quedara sin bienes naturales: «otros factores de producción, especialmente el trabajo y el capital reproducible, pueden servir de sustitutos» lo que implicaría que «el mundo puede continuar de hecho, sin recursos naturales, de manera que el agotamiento de recursos es una de esas cosas que pasan, pero no es una catástrofe»”. Son los mismos personajes que hoy reciben premios internacionales por hablar de “crecimiento sostenible” o “capitalismo verde”: mistificaciones y expresiones irracionales desde todo punto de mira. No podemos perder la

Con la tendencia a reducir al mínimo el tiempo de trabajo, la producción del valor instala desde sus orígenes una verdadera “bomba de tiempo”, siendo que, si se lograba fabricar en cierto nivel de productividad social un pantalón en una hora, mientras que con la introducción de nueva maquinaria la misma persona hace seis pantalones en la misma cantidad de tiempo, entra a regir automáticamente como “ley natural” la nueva condición: el pantalón representa ahora cinco veces menos valor que antes, de modo que para obtener la misma cantidad de sustancia espectral que se tenía al principio, se deben ubicar en el mercado cinco pantalones más. La aceleración social, el consumismo, la destrucción de recursos naturales, la puesta en crisis de formas concretas de vivir, son fácilmente deducibles de este ejemplo, pues se dirigirán las fuerzas necesarias para la producción de esos seis pantalones, no por los pantalones mismos y por las personas que pudiesen evitar el frío al portarlos, sino por el mantenimiento del mismo nivel del *quantum* de riqueza abstracta expresado en esos pantalones. Los mecanismos compensatorios para mantener esa misma cantidad de valor resultarán cada vez más difíciles de encontrar en una turboeconomía a la que le es imposible detenerse. La crisis ambiental no es otra cosa que la consecuencia lógica de la transformación irracional de trabajo abstracto en dinero, de 1 dólar en 2, de la mundializada producción por la producción, con un mar de mercancías que inundan el mundo y le convierten en un gran vertedero, pues con el objetivo de producir la misma cantidad de valor que antes de la nueva productividad, se necesitará mayor consumo de recursos naturales, medios energéticos, más contaminación por desechos o por el movimiento de las mercancías alrededor del mundo...

Las diversas crisis van aumentando progresivamente las dimensiones suyas, por la profundización y grado de totalización planetaria que se va imponiendo. La economía simulada, la invasión de capital ficticio y la epidemia de mercados bursátiles, acudieron en auxilio de un paciente a punto de morir en los años setentas, dándole algunos años más de respiración artificial. Este empujón basado en procesos ficticios se volvía cada vez más frecuente como la forma por antonomasia del funcionamiento económico, pero pronto este “treintañero libertinaje financiero” (Bartra) mostró su extenuación. Cuando las deudas astronómicas fueron cobradas, salió a relucir

---

oportunidad de recordar lo que ya señalaba Marx a este respecto, pues en su opinión, estas no son más que “las mediaciones de las formas irracionales en las que se presentan y se compendian prácticamente determinadas condiciones económicas, [que] nada les importan a los agentes prácticos de estas condiciones en su quehacer cotidiano; y puesto que se hallan habituados a moverse dentro de ellas, su razón no se escandaliza por ellas en lo más mínimo [...] Aquí tiene vigencia lo que dice Hegel con referencia a ciertas fórmulas matemáticas, esto es, que lo que la razón humana corriente considera irracional, es lo racional, y que su racionalidad es la propia irracionalidad” (Marx, 2017 III, pp. 885-886).

la auténtica crisis que se levantaba en medio de la economía de casino. En 2008 se anunció una primera montaña de créditos que no pudieron ser pagados de forma adecuada. Como punta del iceberg, la crisis del 2008 mostró la desastrosa situación mundial en donde meses antes los bancos realizaban préstamos de hasta 30 veces el monto de sus depósitos, una cifra vértigo que pocos pudieron pagar, y que se transformó en millones de personas desahuciadas, desempleos masivos y miles de empresas en quiebra. Sin embargo, la verdadera dimensión del problema apenas empezaba a asomar, y se siguió maquillando la economía mundial agregando ceros en cifras astronómicas que milagrosamente fueron inyectadas en las principales economías del mundo.<sup>217</sup>

No obstante este escenario simulado, en la vida real los problemas concretos no dejaban de volverse cada vez más evidentes. Como bien ha destacado Arizmendi (2016, pp. 51 ss.), Pogge tiene el mérito de haber sacado a relucir que entre 1990 y 2005, 300 millones de muertes de personas aparecen directamente relacionadas con la pobreza, con una dolorosa cifra de 20 millones por año, siendo más del doble anual de decesos que en la Segunda Guerra Mundial (que tuvo una media de 8 millones anuales), y reflejando una suma seis veces mayor que el total de ese enfrentamiento bélico (que sumó 50 millones de muertes). Debido a esto, a partir de los noventas el Banco Mundial por primera vez en la historia debe reconocer y administrar la pobreza como una problemática de primer orden estratégico (el combate contra la pobreza, en última instancia, se reduce a la búsqueda de estrategias para el combate contra los empobrecidos). Según la ONU (2019a), en la actualidad alrededor de 1300 millones de personas viven en pobreza, casi un 20% de la población mundial. Cerca de 900 millones de estos empobrecidos sistémicos y estructurales, viven en países de renta media, conque las divisiones tradicionales que concebían el problema en términos de distribuciones geográficas vetustas, se desvanecen ante una pobreza que empantana todas las regiones del globo.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> En 2008, el reloj del Time Square, donde se exhibe la deuda pública de EEUU, se vio falto de espacio para mostrar la cantidad extravagante de 10,149.875.434.832 de dólares (10,2 billones) de deuda pública, debido a que tenía únicamente espacio para cifras de trece dígitos, por lo que acudió a eliminar el signo dólar para que el número pudiera verse completo. Esta misma deuda se calcula en 26 billones de dólares para 2020 (98% del PIB) y se prevé que superará el tamaño de la economía de ese país en 2021, con más de 100% del PIB, alcanzando en 2023 la cifra record de 107% del PIB (*El Financiero*, 2020). Producto de este simulacro, la deuda mundial en 2019 alcanzó la cifra inédita de 255 billones de dólares (255,000.000.000.000), y para inicios de 2020 se habla de una suma que supera el 322% del PIB del planeta: ¿qué diferencia puede encontrarse entre los especialistas en estos números y sus colegas medievales que se reñían por el cálculo de la altura y extensión de los ángeles del cielo?

<sup>218</sup> Pertinentemente Bartra ha insistido que las teorías que quieran captar la dimensión del problema, “deberán cuestionar el fetichismo cartográfico del Norte y el Sur así como la metáfora centro-periferia, inadecuada representación de un mundo cada vez más descentrado o multicéntrico donde la modernidad ya no desciende del

La crisis del valor no significa solamente una crisis económica más, sino una crisis de todo el conjunto de vida que se ha posado sobre esta forma fantasmal de riqueza. De ahí que, según Echeverría, “el modo como las distintas crisis se imbrican, se sustituyen y complementan entre sí parece indicar que la cuestión está en un plano más radical; habla de una crisis que estaría en la base de todas ellas: una crisis civilizatoria” (*MdB*, p. 34). Se trataría de la crisis de la civilización basada en el “gran flujo mutante del capital” (Deleuze). Se ha visto que el triunfo del valor arrastra a la vez su fracaso y abolición, pues desde que existe el capital, no ha dejado de minar constantemente sus propias bases, talando a un ritmo cada vez mayor la rama donde se sientan la naturaleza y el ser humano. El desarrollo pleno del sujeto automático, su invasión en el mundo entero, la transformación de toda actividad humana en trabajo y de todo bien en mercancía, coincide con la catástrofe en su máxima potencia. Todos los sectores englobados en la dinámica del valor (alimentación, salud, educación, cuidado de adultos mayores, cultura, transportes, etc.) forman parte del estado de crisis, y se encuentran sacando agua del bote. La ruleta rusa de las inversiones crediticias y especulativas en las que entraron los Estados y empresas, afecta directamente y sin clemencia cuando las turbulencias frecuentes de estos juegos ficticios se presentan, conmoviendo la vida cotidiana de millones de seres humanos.

\*\*\*

A pesar de que las múltiples esferas relacionadas en esta crisis unitaria demandan un estudio exhaustivo que aquí no se puede emprender, pero que se ha realizado de muy buenas maneras en algunos trabajos a los que recurriremos (Bartra, 2014; Arizmendi, 2016; Vega, 2019), se destacará ciertos aspectos que aparecen directamente relacionados con esta inmolación. Las tres dimensiones aparecidas en la década de los setentas, no fueron más que el inicio de una montaña de circunstancias en las que es posible observar este fenómeno unitario, pero multiforme, de crisis civilizatoria. El estado sombrío en el que se encuentra sumida la humanidad, por lo general es

---

septentrión, ya no irradia de las metrópolis extendiéndose por los bordes como las ondas concéntricas que causa una piedra al caer en el agua. En el presente, los paradigmas brotan por todas partes y se expanden y entrecruzan como las intrincadas ondas de un estanque bajo la lluvia” (2014, pp. 31-32). Con la pobreza mundializada, el escenario de calamidad social invade los centros de las metrópolis consideradas potencias capitalistas, con lo que, en las principales ciudades europeas y norteamericanas, es común ver cientos de personas hurgando en basureros o viviendo en tiendas de campaña. El modelo al que tiende la coreografía del capital hace pensar más en islotes de confort alrededor del mundo, que cual manchas de leopardo se encuentran rodeadas de miseria y pobreza. Echeverría hablará de “islotes de «salvados» y continentes de «hundidos»” (*VS*, p. 197). Esto no significa desconocer la dinámica sistémica y estructural de dependencia y extracción de plusvalor hacia ciertas zonas del planeta, así como la mayor cuota de responsabilidad en contaminación y consumo de recursos que los países “desarrollados” tienen.



enfocado desde perspectivas que no captan el ligamen estrecho entre las principales dimensiones de la crisis. El valor como realidad permanentemente impulsada al aumento, no es sólo una categoría económica, sino que constituye un “hecho social total” que configuraría todo el mundo de lo humano. De ahí la dimensión de su crisis y el poder heurístico de la perspectiva abierta por Marx.

A nivel *medioambiental*, las principales agencias climáticas del mundo prevén un aumento en el número e intensidad de desastres ocasionados por huracanes, lluvias torrenciales, sequías, deshielos, inundaciones, extinción masiva de especies de fauna y flora. Debido a este factor, se pronostican doscientos millones de ecorrefugiados para los próximos años, y se registra en lo que va de 2020 las mayores temperaturas jamás experimentadas en el hemisferio norte del planeta, con el pasado mes de agosto como el segundo mes más caluroso registrado en la historia. La agricultura irracional y el urbanicismo exacerbado han llevado a niveles insólitos la deforestación, erosión, desertificación, contaminación de fuentes de agua potable, entre otros. Efectivamente la destrucción de la biosfera “no es algo que está por venir, sino que está sucediendo” (Echeverría, 2011b, p. 173). La faceta *energética* ha implicado, por un lado, el aumento exponencial de la contaminación debido al uso de combustibles fósiles (petróleo, gas, carbón) a la par que el inminente agotamiento de hidrocarburos que resultan cada vez más costosos de conseguir. “En los últimos 20 años empleamos más energía que durante toda la historia anterior y de la que, según la Agencia Internacional de Energía, 84% proviene de los combustibles fósiles: en primer lugar del petróleo; después, del carbón mineral y, en tercer lugar del gas” (Bartra, 2014, p. 248).

Respecto a lo *alimenticio*, la paradoja de la modernidad capitalista aparece en toda su magnificencia: millones de personas mueren de hambre, en medio de la mayor abundancia de la historia. Según destaca Arizmendi<sup>219</sup>, Jean Ziegler (relator de la ONU sobre el derecho a la alimentación), sustentó a mediados de la década pasada, que la agricultura mundial tenía el potencial suficiente para alimentar a doce mil millones de seres humanos, casi el doble de la población mundial contemporánea, lo que no deja de ser paradójico en la época de más hambruna en la historia –claro que no deben fetichizarse las bondades de esta abundancia, pues este modelo

---

<sup>219</sup> Arizmendi (2016, pp. 113-132) desarrolla pormenorizadamente la relación capital-hambre, observando las diversas fases por las que el capitalismo ha pasado en su administración premeditada de la privación de alimentos y la sumisión mundial de las personas a una “escasez artificial”.

de agricultura industrial arrastra una insostenibilidad ambiental y energética innegable y aparece como una de las claras muestras de la irracionalidad epocal que nos envuelve—.

La “escasez absoluta artificial” (Echeverría), elemento central del funcionamiento ilógico del sistema, provoca intencionalmente hambrunas y carestías alimenticias en gran parte del planeta. Por un lado, aparece el empleo de enormes proporciones de cosechas para el cuido de ganado y producción de agrocombustibles (se calcula que para esto se usó un 40% del maíz en EEUU a principios de la década pasada), por otro lado, el agotamiento real de las tierras, debido al uso indiscriminado de la tecnología intensiva y los efectos del deterioro medioambiental, provocan pérdidas importantes de cosechas (Bartra, *ibid.*); la principal razón, no obstante, se encuentra en la concentración violenta de la industria alimentaria en pocas manos, lo que induce que la lógica del valor actúe a las anchas, y decida abiertamente especular con la muerte de millones de seres humanos con la simple meta de obtener más ganancias. En la actualidad, más de 820 millones de personas, 1 de cada 9 en el mundo, padece hambre, y unos 1300 millones de personas (17,2% de la población global) ven amenazada la posibilidad de tener un plato de comida, con lo que sumado, casi 30% de la humanidad no tiene asegurada la alimentación básica (ONU, 2019b). Junto con el hambre, aparece directamente relacionado el problema de la obesidad, los dos flagelos de la mala alimentación y del control absoluto sobre el cuerpo y el organismo humano por parte de un sistema ceñido con la chatarra. La epidemia de obesidad mundializada refleja datos no menos chocantes: desde la década de los setentas, la obesidad se ha triplicado en el mundo; en 2016 más de 1900 millones de personas de más de 18 años tienen sobrepeso (39% de los adultos del mundo), de los que 650 millones eran obesos, con más de 340 millones de niños y adolescentes padeciendo esta acumulación desproporcionada de grasa en el cuerpo (OMS, 2020). Una industria chatarra norteamericanizada que creó el *fast-food* inundó el mundo de Coca-Cola y hamburguesas de la mano de sus enfermedades y rompió una vez más con los modelos cartográficos simplificadores: sobrepeso, diabetes y obesidad invadieron todos los rincones del mundo.

En relación al aspecto *sanitario*, aparte de la expansión masiva de las enfermedades cardiovasculares y otros padecimientos crónicos, diversos analistas venían insistiendo tiempo atrás, sobre la latencia de una crisis mundial en salud debido a la aceleración en la difusión de virus donde se repitiera, en mayores dimensiones, fenómenos vistos en las diversas crisis sanitarias experimentadas a lo largo del siglo XX. Debido a la interconexión global, la propagación explosiva

de enfermedades en todo el mundo se puede realizar en horas o días, lo que en el 2020 debido al Covid-19, resultó una realidad. Una vez más, es posible rastrear el origen de diversos fenómenos sanitarios en el trato indiscriminado de la naturaleza, el cambio climático, la agricultura, ganadería, porcicultura y avicultura irracionales. Las crisis sanitarias sobrevienen en medio de un sistema de salud cada vez más sujeto a la lógica insaciable del dinero, por lo que de nuevo la irrelevancia de lo concreto (las necesidades) respecto de lo abstracto (la forma valor) se pone de manifiesto en millones de personas que no pueden acceder al sistema médico más avanzado de la historia.

A nivel *migratorio*, el “elogio del nomadismo” deleuziano resultó avanzar por el lado negativo de la historia, con millones de seres humanos que se han visto obligados a abandonar sus países y pueblos en busca de mejores condiciones de existencia. Se calcula que alrededor de 300 millones de personas han migrado de sus países en 2019, siendo que la ONU (2019c) estima que, en la última década, por primera vez en la historia, “el número de migrantes internacionales ha crecido más rápidamente que la población mundial”. La esfera *política* no deja de formar parte de esta crisis, pues las formas tradicionales institucionalizadas de pensar la política se resquebrajan a favor de la dirección directa y no disimulada del cadáver del valor mediante organismos mundializados como el FMI y el Banco Mundial. “La caducidad de la cultura política moderna se pone de manifiesto de manera muy especial en la incapacidad creciente en que se encuentra de llevar a cabo esa identificación mítica de la voluntad humana con la voluntad cósmica” (*IM*, p. 52).

Negar que la sociedad del sujeto automático se encuentra detrás de todos estos efectos devastadores para el medio ambiente, el ser humano y las formas de vida y equilibrios milenarios es negarse a ver la realidad (la lógica de la multiplicidad arborescente con una clara “raíz pivotante” tiene plena vigencia en este escenario). Marx sostenía que “Perseo se cubría con un yelmo de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos encasquetamos el yelmo de niebla, cubriéndonos ojos y oídos para poder negar la existencia de los monstruos” (2017 I, p. 45). El primer paso para atrapar los monstruos, es reconocerlos, cosa que cada vez se torna más difícil debido a las perspectivas particularistas y fragmentarias que inundan su comprensión y que lo conceptúan como no más un desajuste de rutina. Con el arranque del tercer milenio, los jinetes de la pobreza, destrucción ambiental, gasto energético y exclusión social, alcanzan cifras sin precedentes, y parecen ser los sonidos de unas trompetas que nadie quiere escuchar. Los enfoques sobre la crisis generalmente no hacen más que favorecer las visiones parcelarias y disciplinarias

que pierden de mira el problema de fondo (Echeverría, 2010). Se suelen escoger las causas que han de dar cuenta de los problemas, no porque expliquen mejor los problemas, sino porque permiten elegir al dedo el enemigo favorito: los economistas lo enfocan como un problema económico (por lo demás, este resulta el enfoque habitual, observando el problema como simplemente numérico, concluyendo que basta con consumir más para mover mejor esos números); los biólogos como uno medioambiental, y así con cada área del saber humano, complaciéndose con la visualización de formas epidémicas de la crisis y diluyéndose el carácter civilizatorio que implica un alarmante desastre sin antecedentes y un verdadero quiebre en la forma de organizar el metabolismo social con el entorno.

Según Echeverría, “la modernidad capitalista es una modernidad que estructuralmente conduce no sólo a crisis recurrentes que tanto conocemos, sino que en última instancia conduce a una catástrofe, a un colapso” (2011b, p. 172). Este colapso, siguiendo a Benjamin, lo piensa no como algo que esté por venir, sino como algo que “está ya sucediendo”, “estamos en medio ya del colapso”. Los enfoques absortos en el mito del progreso no pudieron ni pueden ver en esta crisis la conclusión lógica de la calle de dirección única que la locomotora automática de la historia emprendió, y a la que no se le encontró el freno de emergencia; de ese *continuum* que no logró interrumpirse por ninguna tentativa de sociedad alternativa, sino que se desarrolló totalitariamente en todos los orilleros del mundo, dándole rienda suelta a la voracidad abstracta e indetenible propia del sistema autómatas. “Que todo siga «así» es la catástrofe” sentenciaba hace casi un siglo Benjamin, y efectivamente, como hipnotizada, la “sociedad autófaga” se aseguró que todo siguiera así. El desplome multiforme hizo su anuncio en la década de los setentas, y desde entonces, no se ha hecho más que seguir haciendo lo mismo *in extremis*. Las diferentes recesiones coyunturales que ha tenido el sistema, dan paso hacia su final a una verdadera crisis de dimensiones planetarias y estructurales, con un mundo devastado al que los parches ya no le caben ni le son de ayuda.

El monstruoso acelerón histórico que vivió la humanidad en la pasada centuria debió habernos puesto sobre aviso de que si no quitábamos el pie del acelerador terminaríamos enrollados en un poste. En un lapso equivalente a 0.05% de la historia de la humanidad, el uso de energía creció 1600%, la economía se expandió 1400%, el empleo de agua dulce aumentó 900% y la población se incrementó 400%. Pero el saldo negativo fue aún más pasmoso: el bióxido de carbono en la atmósfera aumentó un terrorífico 1300% y las emisiones industriales se dispararon nada menos que 40000% (Bartra, 2014, p. 265).

El reconocimiento cada vez mayor de las múltiples dimensiones relacionadas con la crisis, deja atrás las retóricas desgastadas que le ven como una crisis secular, cíclica y pasajera, pues el conjunto de elementos inéditos y amenazadores hacen que su conceptualización tome el carácter de crisis civilizatoria. El hecho capitalista, el permanente acoso y violencia de lo abstracto sobre lo concreto, no ha parado de vencer subsumiendo a su dinámica todo lo posible de subsumir: naturaleza, seres humanos, fuentes de alimento, energéticas, culturales. Esta imposición de la abstracción narcisista, exacerbada por el mundo de lo virtual y la obligada presencia *online*, parece dar fuerza a la idea de que la biosfera puede ser aniquilada de modo irreparable siempre que la identidad digital se conserve (la penetrante realidad virtual, la difuminación de los límites entre lo real y simulado por las tecnologías inmersivas, la ausencia de mundo anunciada como programa desde los orígenes mismos de la modernidad capitalista, en pensadores como Descartes, y realizada plenamente en la actualidad, son sintomáticas). El sueño de la megamaquina de funcionar sin límite alguno, con una completa liberación de lo concreto, parece transfigurarse en una real pesadilla. Los costos de esta ficción generalizada apuntan a la destrucción gustosa de los vínculos humanos y naturales.

Prácticamente todas las tendencias rechazaron la previsión de un límite a la acumulación de capital<sup>220</sup> y rehuyeron a la idea de que esto comprometiera las categorías y fenómenos inherentes a este universo social (forma-sujeto, mercancía, dinero, trabajo, etc.), categorías de las que simplemente pretendían servirse para administrarlas de mejor modo o que pretendían –lográndolo– democratizarlas a la totalidad social. El tiempo ha puesto en evidencia el carácter perecedero y transitorio de éstas, así como el anacronismo y declive irrefutable en que han entrado<sup>221</sup>. A pesar de estar llegando a su fin la irracionalidad de producir con el único objetivo de satisfacer el aumento tautológico de una objetividad espectral, las viejas formas de socialización, ante la catástrofe en curso, suelen sujetarse con fuerza debido al vértigo existencial que provoca la sola imaginación de una vida sin ellas, pues han sido asumidas prácticamente por todas las tendencias políticas e ideológicas como únicas formas posibles de vivir. La idea de vivir sin dinero,

---

<sup>220</sup> Luxemburgo, Grossmann y otros teóricos de la crisis, pronosticaron límites al capital, pero partiendo ya sea de los esquemas de reproducción, o del subconsumo o sobreproducción del sistema, no destacando la teoría de la desustancialización y pérdida objetiva del trabajo que se encuentra en Marx.

<sup>221</sup> David Graeber, el recientemente fallecido antropólogo, sostenía que, si la humanidad logra sobrevivir a la catástrofe que enfrenta, y si siglos después aún hay gente interesada en historia y en escribir cosas, es probable que se sostenga que en la década de 1980 el capitalismo terminó, deviniendo, desde entonces, una humanidad que entró en un período convulso y claroscuro, que por entonces no logró ser identificado adecuadamente.

sin trabajo o sin mercancías, inmediatamente levanta sospechas y pone en aprietos a quien imagine tal cosa. Antes de parar de producir por producir, se proponen miles de cosas para revertir el cambio climático, o para simplemente adaptarse a él; todo tipo de soluciones extravagantes aparecen antes de poner en duda los aspectos básicos de la realidad capitalista. Con todo, quienes permanecen atrapados en estas categorías fundamentales, “se han entregado en brazos del demonio y tienen que necesariamente perecer” como diría Hegel (2008, p. 214) citando el *Fausto* de Goethe.

Contra la idea caricaturesca que concibe que las formaciones económicas y civilizaciones se desvanecen mágicamente de un día para otro, y que supuestamente a eso hace referencia la teoría del “derrumbe”, habría que sostener que esa idea no hace justicia a la constatación de la existencia de límites objetivos y reales a la dinámica social desencadena por las “potencias infernales”. Por otra parte, los que sostienen la eternidad y naturalidad de estas categorías, deberían sustentar qué fuerza extranatural y metafísica excluiría al virus del capital del ciclo del nacimiento, desarrollo y muerte. El ritmo de su descenso es imprevisible, y tomará formas inimaginables en las que tanto actitudes solidarias como comportamientos barbáricos pueden aparecer. Nada está decidido de antemano, ni el triunfo de la modernidad alternativa, ni el fin de la especie. Serán las propias personas las que decidirán cómo bajarse de la locomotora, ya sea desarrollando estrategias en conjunto y asociadamente, o lanzando la consigna del sálvese quien pueda. Lo cierto es que la locomotora se encuentra en un recorrido directo hacia el despeñadero, y cada vez hay menos tiempo para realizar la salida de emergencia. Si en el momento de vida de Marx las condiciones resultaban menos calamitosas que las actuales, y las dimensiones ambiental y energética apenas si se asomaban, habrá que preguntarse por qué en sus primeros esquemas de trabajo sobre *El Capital* el pensador pretendía terminar su estudio con un capítulo dedicado al “apocalipsis” (Marx, 2009 III, p. 117). Con su deducción lógica del funcionamiento esencial de este monstruo imparable, y al mostrar las consecuencias esperables de su desarrollo acabado, el pensador advertía con sus análisis y sospechas a todos aquellos optimistas que sostienen que las cosas van de maravilla. Les diría: *De te fabula narratur!*

## 6. Bolívar Echeverría y el *ethos* histórico

Llegamos finalmente a la original propuesta de lectura de Echeverría sobre lo cotidiano. Al ponderar su obra y la recepción que goza, no cabe duda que esta es la parte que más acogida ha tenido y en la que de modo más distendido se ha trabajado. En su esfuerzo por comprender la dinámica cotidiana de la modernidad capitalista, el pensador trabajó durante varias décadas sobre los contenidos encerrados en esta conceptualización, lo que le llevó a nutrir su perspectiva con una visión amplia y profunda del tema. Todo lo relativo al *ethos* tiene claras raíces en el tratamiento de lo cotidiano realizado en planteos como los de Lefebvre, Lukács y el propio Marx, lo que lo ancla directamente a la tradición que intenta descifrar este nivel apelando a las categorías de la crítica de la economía política. La importancia que se concederá al estudio la vida cotidiana por el latinoamericano atraviesa toda su producción teórica, y supondrá una notable aportación en el mejor conocimiento de dicha dimensión social.

Echeverría pensará el *ethos* como una “estrategia” o “configuración” específica del comportamiento humano que le dotará las herramientas necesarias para afrontar el mundo en el que se desenvuelve, tanto en la dimensión productiva como en la consuntiva de su socialidad. La particularidad de esta “estrategia”, lo que le dará el rango de especificidad para su estudio e introducción en la discusión, es que es una estrategia desplegada en medio de una realidad que le obliga a aparecer, que le genera “espontáneamente” como conjunto de acciones posibles puestas en movimiento precisamente para habérselas con esa realidad. Esta estrategia aparece como tal estrategia porque el ser humano que vive en la modernidad capitalista necesita enfrentar (consciente o inconscientemente) un hecho fundamental que le interpela y perturba de modo tenaz: el hecho capitalista. Según Echeverría, el *ethos* permitiría por diversas rutas enfrentar, resolver y hacer frente a la contradicción fundamental que atraviesa el universo social en estudio y sobre la que se ha venido insistiendo, a saber, la contradicción valor/valor de uso, o en otro nivel, la contradicción abstracto/concreto. Evitando la tarea de descifrar permanentemente el mundo de lo social, el ser humano en la modernidad capitalista erigiría esta “estrategia” para posibilitar por diversos mecanismos, realizar algo paradójico y en principio quimérico: “hacer vivible lo invivable” (*MdB*, p. 37); convertir lo “inaceptable en aceptable” (*ibid.*, p. 168); crear relaciones sociales donde no las hay, y comunidad donde no existen más que átomos aislados.

La teoría del *ethos* parte del reconocimiento de la crisis radical que arrastra la modernidad capitalista desde su advenimiento. Esto le brinda el carácter sociohistórico de su presencia en la cultura moderna<sup>222</sup>. Debido a su mundialización, la modernidad capitalista ya no puede disimular su *modus operandi*, mostrando abiertamente su carácter destructivo y su rostro salvaje, pero desde sus orígenes, con la imposición de sus pautas, ha constituido una abierta o disimulada lógica de la catástrofe. La crisis profunda permanente, pero cada vez más visible, se configura en torno al conflicto que se vive en su núcleo: la imposición destructiva de lo abstracto (forma de valor) sobre lo concreto (forma natural). Esta contradicción que asedia permanentemente desde que el sujeto automático se propuso subsumir el mundo a sus imperativos, destruyendo todos los milenarios equilibrios humanos y naturales, y convirtiendo el mundo de lo concreto en simple medio para aumentar una suma de dinero, es la que la respuesta espontánea del *ethos* pretende resolver.

En este mundo de la conmoción permanente, los seres humanos deben emprender en su existencia cotidiana diversas formas de vida y comportamientos que les permitan desarrollarse en medio del peligro radical. El desenvolvimiento cotidiano condicionado por el hecho capitalista, presenta la situación conflictiva e incompatible con la vida humana, como armónica, racional y hasta deseable, siendo la disolución y suspensión suya la que efectivamente se naturaliza a través de esta estrategia, pues el comportamiento habitual no soluciona la contradicción básica, sino que se le pseudosupera, pospone o relega. Sin esta neutralización de la contradicción, es probable que las relaciones sociales fuesen acosadas a poner en práctica comportamientos bárbaros, o, en otra perspectiva, que en medio de la asocialidad estructural, no hubiese ningún tipo de relaciones entre los seres humanos. En este sentido, es innegable que la teoría del *ethos* aparece directamente relacionada con el mundo categorial que ha estructurado nuestra lectura, pues tal como el fetichismo, la mistificación, la apariencia objetiva, el mundo de lo invertido y cosificado, el *ethos* es una “forma de naturalizar lo capitalista” (*IM*, p. 169). “Asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una «armonía» usual y segura de la vida cotidiana” (*ibid.*, p. 168).

---

<sup>222</sup> Problematizaremos en el apartado siguiente cierta tendencia a observar el *ethos* como comportamiento transhistórico, como si la crisis radical y el tipo de relaciones sociales que experimenta el ser humano de la modernidad capitalista constituyera un dato de la especie en cualquier situación social imaginable. En nuestra lectura, el *ethos* posee una raigambre teórico-explicativa delimitada a la realidad social capitalista, no un modelo de lo social aplicado indistintamente a toda comunidad humana.



Echeverría emplea el término con una clara intención de valerse de la ambigüedad que le constituye, ya que cargando la significación de “morada o abrigo” (dimensión referente al recurso pasivo y de protección ante el desastre), a la vez arrastra el significado de “arma” (dimensión relativa al exhorto ofensivo y de acción); simultáneamente, conjunta de forma alterna “uso, costumbre o comportamiento automático” (“una presencia del mundo en nosotros”, que nos evita el inconveniente de descifrar el jeroglífico social a cada paso), y “carácter, personalidad individual o modo de ser” (“una presencia de nosotros en el mundo”, formas concretas de construcciones de mundo en medio del escenario descrito); asimismo, puede ser ubicado tanto en el objeto como en el sujeto, con lo que la fijeza de la costumbre suele sacarlo del plano de las reflexiones cotidianas (*MdB*, pp. 37 y 162). Contra lo que hay que armarse, que invita a concretar formas varias de vivir y que debe ser superado a cada paso no puede ser otra cosa que el valor que se valoriza: de ahí que Echeverría sea claro que su teoría del *ethos* es incomprensible “sin consultar una de las primeras obras que critican esta modernidad (aunque encabece el *Index librorum prohibitorum* neoliberal y posmoderno): *El Capital*, de Marx” (*MdB*, p. 37).

El *ethos* es un nivel de lo social que implica el “hecho social total” del capital, englobando aspectos subjetivos/objetivos. Las críticas que se realizan a menudo al marxismo se dirigen precisamente en este sentido, al poner en entredicho la capacidad de esta perspectiva para captar aspectos de la existencia humana que vayan más allá de lo económico. Con este concepto, indudablemente Echeverría pretende captar las diversas esferas de lo social, desde lo simbólico, lingüístico, económico o estético, valiéndose de la prerrogativa heurística que el capital como forma de vida total permite. Este constituye un elemento compartido por las teorías críticas de la sociedad que captan la interrelación de las diferentes dimensiones desde su ligamen interno. Según Echeverría, el *ethos* es un concepto mediador entre la “historia económica” y la “historia cultural” (*MdB*, p. 12). De fondo, puede formular de esta manera su comprensión del *ethos* por la presuposición de que el valor, tal y como lo concibe Marx, no hace referencia exclusivamente a una categoría económica, sino que atraviesa el conjunto de lo social: todo tiende a ser afectado y, por ende, a ser percibido, como valor, como una cantidad determinada de tiempo de trabajo.

Es una forma de comportamiento concreta y sociohistóricamente específica que ayudaría a dar cuenta de la “apariencia objetiva” espontánea, informando, más allá de las separaciones entre reproducción material y elementos subjetivos, determinadas formas de pensar y actuar a la vez.

Saltando sobre la mohosa concepción de la base y la superestructura, y todos los dualismos que de ahí se despliegan (materialismo/idealismo; sujeto/objeto; economía/cultura) Echeverría propone el *ethos* como un “hecho social total”, y como filtro por el cual pasan la economía, la ética, la cultura, la política, y demás esferas sociales en su estrecha relación interna y en la unidad que les envuelve. Este enfoque permitiría dar cuenta de un nivel de lo social que difícilmente sería captado acudiendo a perspectivas sustancialistas (que pretenden explicar comportamientos sociales acudiendo a determinaciones como la Nación, Oriente, etc.) o particularistas, que obvian el “*factum* irrebasable que se despliega, de manera espontánea” (*MdB*, p. 90) y que constituye el denominador común de estos comportamientos: la fantasmal objetividad económico-social.

El paso fundamental en la argumentación de Echeverría, en correspondencia con el desarrollo presentado a lo largo de este trabajo, está en que esta estrategia de sobrevivencia no es homogénea ni idéntica para todos los individuos, sino que será cuádruple. Para el pensador, son “cuatro las vías ideales que se ofrecen para interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana o para construir la «espontaneidad» capitalista del mundo de la vida. Cada una de ellas propone una solución peculiar al hecho capitalista, a la necesidad de la vida cotidiana de desenvolverse en una condición imposible” (*MdB*, pp. 168-169). Las cuatro formas de vida son opciones para pasar por encima del conflicto desquiciante de la vida social, y cada una pondría en práctica actitudes peculiares –sea de reconocimiento, negación, militancia afirmativa o refuncionalización– de la destructiva formación social en cuestión. Sería cuádruple debido a la importancia central otorgada por Echeverría a la contradicción nuclear de esta sociedad, pues cual variables de un cuadrante, cada uno parte de cierta actitud ante el valor y el valor de uso.

Acudiendo a la terminología de la historia del arte, denominará a cada una de estas estrategias como “realista”, “romántica”, “clásica” y “barroca”. A pesar de parecer extraño el empleo terminológico, reconoce que saliendo de la historia del arte, se han afirmado como categorías de la historia en general, al ser capaces de dar cuenta de épocas determinadas y proyectos de construcción del mundo humano<sup>223</sup>. Ciertas condiciones históricas, geográficas y sociales serán más afines y propicias para la aparición de cada uno de estos *ethos*. Echeverría

---

<sup>223</sup> Al considerar que “el arte trae al terreno de la cotidianidad pragmática la plenitud imaginaria del mundo de la vida –aquella que vivimos cuando el trance festivo o de culto nos traslada a la dimensión de lo imaginario–”, no resulta extraña la terminología empleada, de suerte que, en efecto, “es asunto del arte la puesta en evidencia del *ethos* de una sociedad y de una época” (*MdB*, pp. 99 y 47).

estaría polemizando y dando un paso más allá respecto de gran parte de los análisis de lo cotidiano, divergiendo con la idea de *una* forma de vivir el capitalismo, o *un* único “espíritu del capitalismo”, posiciones inmersas en perspectivas eurocéntricas y falsamente universales. Indudablemente los ecos de Weber en este concepto son palmarios, sin embargo, hay un intento suyo por hilar más fino que el sociólogo. El modo de vivir con el hecho capitalista no es uno sólo, como piensa Weber, en una disimulada acción de justificación de lo dado, sino que es múltiple. Desbordando a Weber, y a la instituida naturalización del capital, Echeverría desmonta los mitos del progreso, de la eternidad del capital, del *ethos* del trabajo y la autorrepresión productivista como inherente a la humanidad, y de la modernidad instituida como única forma de vivir y experimentar lo moderno: demuestra el sesgo restrictivo de los enfoques que igualan modernidad y capitalismo, y que eliminan todas las potencialidades abiertas por la primera y que han sido reprimidas por el segundo.

La historia de la modernidad capitalista es la historia de las múltiples configuraciones y proyectos suyos, de las múltiples hegemonías en tendencia a la mundialización; asimismo, la teoría del *ethos* es la teoría de las múltiples formas de vivir en lo invivible, de las variadas estrategias necesarias para salir adelante en el mundo de lo bárbaro y de adquirir concreción diferenciada la socialidad humana<sup>224</sup>. A pesar de que la cosificación, el fetichismo y la inversión real son vividas y experimentadas por todos los miembros de la sociedad del capital, no todos les reciben del mismo

---

<sup>224</sup> Resulta discutible la apreciación de Gandler de que los *ethos* son “falsos” (2015, p. 386). Siguiendo el argumento de la “falsedad”, Gandler no logra dar cuenta del carácter real y efectivo del mundo de lo invertido y mistificado, y de la dominación impersonal y abstracta que *todos* los miembros de esta sociedad sufren. El efecto del hecho capitalista, tanto para Marx como para Echeverría, es real, tiene un dominio efectivo que afecta indiscriminadamente a todos los individuos que viven en él. Gandler insiste que “los cuatro *ethos* de la modernidad capitalista son falsos porque convierten en soportable algo que no se puede ni se debe soportar, es decir, hacen posible no sólo la supervivencia de los seres humanos en las relaciones capitalistas de producción sino, además, la «supervivencia» de las relaciones existentes mismas” (*ibid.*, p. 386). Según él, Echeverría “está consciente de que éstos contienen mucho de falso y encierran formas de autoengaño, puesto que han de volver soportable lo que en realidad es insoportable” (*ibid.*, p. 431). Los comportamientos sociales que se analizan no son verdaderos o falsos, sino que son como son por determinadas razones, razones que el análisis dilucida y ayuda a transformar. Pero efectivamente son formas concretas de pensar y actuar, de vivir y relacionarse cotidianamente que no pueden simplemente ser comprendidas como “falsas”. Dichosas las perspectivas que saben dónde está la “verdadera” forma de vida. Ver que estos comportamientos son falsos nos lleva a pensar en la crítica de Marx y Engels a los jóvenes hegelianos en la *Ideología Alemana*, quienes consideraban que los hombres que se hunden en el agua y se ahogan simplemente deben dejar de llevarse por la idea de pesantez. “Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse” (Marx y Engels, 2014, pp. 9-10). Las críticas a la ideología, a la falsa conciencia, a la mera representación, pierde de vista el dominio real, objetivo, concreto, de los espectros en el mundo moderno. Únicamente el anclaje en la crítica de la economía política y su estudio de la inversión real, el fetichismo, la apariencia objetiva y la mistificación social puede conducir a una crítica del núcleo de esta realidad, y consideramos que Echeverría en esta línea, con su teoría del *ethos*, apunta precisamente a dar cuenta de por qué los comportamientos de los individuos en esta sociedad se desenvuelven de esta manera, y no de otra, y cuáles son las consecuencias de dichos comportamientos.

modo, ni les asumen uniformemente. No hay una única forma de vivir la complicidad con la violencia y destrucción del autómatas, hay diversos arreglos, con lo que el mundo de lo aparente queda en ocasiones entre paréntesis y muestra en sus grietas posibilidades reales para superarlo. Cada uno de estos comportamientos proviene de distintos impulsos de la modernidad, de distinta decantación histórico-temporal, pero ligados al mismo flujo universal. En este sentido, la

disimultaneidad en la constitución y la combinación de los distintos *ethe* es también la razón de que ellos se repartan de manera sistemáticamente desigual, en un complicado juego de afinidades y repugnancias, sobre la geografía del planeta modernizado por el occidente capitalista; de que, por arriesgar un ejemplo, lo otro aceptado por el «noroccidente realista» sea más lo «romántico» que lo «barroco» mientras que lo otro reconocido por el «sur barroco» sea más lo «realista» que lo «clásico» (*IM*, p. 171).

Como “tipos ideales”, los distintos *ethos* ayudan a sintetizar formas variadas de comportamiento, pero ninguno de ellos, como afirma el latinoamericano, se presenta de forma pura, aislada o exclusiva, sino que se encuentran mezclados, atravesados unos en otros, con notable hegemonía de alguno sobre los demás. Cualquiera de los cuatro puede “jugar un papel dominante en esa composición, organizar su combinación con los otros y obligarlos a traducirse a él para que alcancen a manifestarse” (*MdB*, p. 172). Estas estrategias no flotan en el aire ni vienen de la nada. Se arraigan en condiciones sociohistóricas y en determinadas circunstancias. De esta forma, los actos sociales y las ideas forman parte de la misma moneda, y se encuentran socialmente constituidos. En cuanto códigos generales son generados en determinadas condiciones geográficas e históricas, que, contra el fragmentarismo en boga, mantienen una unidad indisoluble como respuestas al hecho capitalista: son formas varias de reacción ante la catástrofe capitalista. El hecho capitalista es unitario, marca los límites y posibilidades de los horizontes concretos de la vida, pero el modo de vivirlo y experimentarlo variará y será diverso debido a la capacidad colectiva e histórica de la actividad cultural como cultivo de la mismidad concreta. Como mirador o plataforma histórico-material, el *ethos* permite dar cuenta tanto de la resistencia, complicidad, resignación o desconocimiento para con el sujeto automático. El intento de Echeverría “más reflexivo que descriptivo” (*MdB*, p. 33) —el trabajo empírico lo relega para otros que pretendan profundizar el asunto— permitirá observar en un nivel conceptual las diferentes configuraciones y formas cotidianas de producir y consumir. A continuación, se verá la peculiaridad y principales elementos pertenecientes a cada *ethos*.

### 6.1 Los cuatro *ethos* de la modernidad capitalista

Echeverría trabajará de forma desigual los distintos *ethos*, otorgando más importancia al tratamiento del realista y barroco. Cabe pensar que esto es así debido a que son los dos impulsos más fuertes y comunes, así como los que han marcado de modo más profundo las sociedades modernas.

***Ethos realista:*** estrategia aparecida en la parte noroccidental. El conjunto de elementos culturales y de comportamientos pertenecientes a este *ethos* se desenvuelven dentro de una particular neutralización de la contradicción valor/valor de uso: su negación y desconocimiento. No hay tal contradicción. Su actitud resulta totalmente afirmativa respecto del desenvolviendo del capital, concibiéndole como la única y eterna forma de relacionamiento social. Desarrollo de las fuerzas productivas, avances científicos, posibilidades abiertas por la modernidad y producción de valor, resultan a sus ojos sinónimos. La santidad del trabajo y la autorrepresión productivista, hacen del ser humano, en cualquier sociedad posible, un *animal laborans*. A tal punto este *ethos* se identifica con el fetichismo imperante, que concibe que lo bueno para el mantenimiento de la objetividad espectral es bueno para el ser humano. Exige a cada paso de los seres humanos con los que se encuentra, una adecuación efectiva a las leyes de la eficiencia, ascesis productivista, conducta moderada y racionalidad instrumental. La cosificación aparece como la única manera de relacionarse con lo otro, y la inversión real es tenida como racionalidad indiscutible (destrucción ambiental, erosión de la vida sobre la tierra, no son más que costos que se deben pagar por el progreso). Mistificación y fetichismo aparecen a sus ojos como cuentos de hadas, y el tratamiento de la espectralidad social, como una sutileza filosófico-poética (*IM*, p. 168; *MdB*, p. 38).

La interiorización de este *ethos* demanda por el capital muestras de fidelidad, con que, desde el racismo identitario (*blanquitud*), hasta rasgos que garanticen la actitud necesaria para ser portadores del estigma de la autodisciplina (patriarcado), determinados elementos identitarios necesitan ponerse en evidencia ante el fetiche para su aceptación a servirle. Declarando las bondades insuperables del mundo de lo dado, y poniendo en práctica las más etéreas formas de racionalización de lo irracional, este *ethos* sostiene la imposibilidad de un mundo alternativo, de un mundo no capitalista, considerando cualquier intento de trascender lo dado como una “desviación o debilidad utópica”, o una peligrosa vía de retroceso a la barbarie o la dictadura. Hipostasiando el capitalismo, hace gala, sin saber, de la mayor de las utopías reales: la no

alternativa al capital. La modernidad no puede sino ser capitalista; sin modernidad no hay capitalismo. Las crisis no son más que episodios excepcionales de desajuste de la ilustrada mano del mercado.

Este *ethos* tiende a ser el hegemónico en la modernidad capitalista, y a pesar de verse seriamente comprometido tras algunos intentos de llevar los impulsos del capital por otros rumbos, el desarrollo histórico le ha nutrido de tal modo que ha llegado a identificarse como la única forma de vivir la cotidianidad capitalista, en su versión más reciente, como la forma final, depurada, racional y loable de vivir: el *American way of live*, donde “la forma se hizo fondo” y obliga a los demás *ethos* a organizarse o traducirse desde su composición para alcanzar a mostrarse. En muchos sentidos esta estrategia realista se asemeja a la “ética protestante” descrita por Weber, pero a diferencia de éste, para Echeverría no hay una correspondencia biunívoca entre “espíritu del capitalismo” y “ética protestante”, pues este resultaría apenas una de las cuatro formas de puesta en escena del “espíritu del capitalismo”. El “espíritu del capitalismo” rebasa el comportamiento “puritano-calvinista”, tornándose evidente que “vivir *en* y *con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por* y *para* él” (MdB, p. 36).

***Ethos romántico:*** surgido en la parte centroeuropea, este comportamiento estructural también parte de una negación de la contradicción básica, pseudosuperando lo invivible de la condición social. La contradicción se experimenta como concordancia y armonía, dándose la espalda al conflicto en la magnitud real, planetaria y civilizatoria, y minimizando el asunto a cuestiones locales o regionales. Su actitud afirmativa se realiza ahora desde el valor de uso, obviando las dimensiones estructurales y destructivas inherentes a la lógica omnívora del valor, que envuelve indudablemente a la supuesta esfera incontaminada del valor de uso, ese “caos abstracto” del que habla Marx (2009 III, p. 210)<sup>225</sup>. La lógica abstracta que envuelve al valor de uso es asumida como la única forma de relacionamiento con lo otro, sin percibir que lo verdaderamente opuesto al valor no es el valor de uso, que es la otra cara de la moneda, sino la totalidad cualitativamente concreta y diversa del mundo. Para Echeverría este ingenuo vuelco a la lógica del valor de uso “no sería

---

<sup>225</sup> En este caso, indudablemente Echeverría tiene en mente al “valor de uso” en tanto forma específica de aparecer la “forma natural” en el capitalismo: es decir, no es una instancia incontaminada, neutral o loable, como ha tendido a observarse este tratamiento suyo del tema. Para el *ethos* romántico, “la subordinación de la forma natural a la valorización [es decir, la aparición de la forma natural como valor de uso] es vivida como un «momento necesario» de la historia de la realización de esa misma forma natural” (MdB, p. 170). Véase el detenido tratamiento temático en el apartado 3.4 de este trabajo.

otra cosa que una variante de la misma forma”, pues, “como la metamorfosis del Ángel necesariamente caído en Satanás, esta metamorfosis del «mundo bueno» o de «forma natural» en «infierno» capitalista no dejaría de ser un «momento» del «milagro» que es en sí misma la Creación” (IM, p. 169). La fascinación por el valor de uso deviene en un entusiasmado “espíritu de empresa” que concibe la “aventura humana” como algo excitante, donde aparece a todas sus anchas la supuesta posibilidad del sujeto absolutamente inventor y “creador de la nada”. Una manera de idealizar desde la otra cara de la medalla la lógica del sujeto automático.

Igual que el capital aparenta “crear desde la nada”, el “espíritu de empresa” concibe como virtud natural del ser humano la posesión de una ensalzada “creatividad *ex nihilo*” que logra someter la materia a su voluntad y convertirla en su producto, partiendo de la iniciativa propia y obviando el mundo concreto. Esta ilusión, asumida como hecho probado por parte de este *ethos*, le hace creer que se encuentra dotado, cual demiurgo, de una sujetidad y creatividad vigorosa capaz de dar forma a su antojo al mundo abigarrado de lo cualitativo. Artistas, personalidades y políticos que forman parte de este impulso, dan vida a la quimera de “poder simbiotizarse con la creatividad arrolladora del capital en su progreso” (QM, p. 66). El *ethos* romántico tiene la convicción de que en el mundo de las mercancías, en el “reino del valor”, el mundo cualitativo se reduce a ser “un mero objeto del sujeto-dios hombre” (*ibid.*, p. 64). No deja de sentir cierta nostalgia y dolor por la forma natural, que de una manera u otra manera experimenta como sacrificada, sin embargo, el motivo de ese sacrificio no le asoma de modo claro, achacando tal estado a una causa más bien imprecisa e incierta. En una actitud narcisista, este *ethos* ubica en el fuero interno la nostalgia, el deseo y dolor de lo otro destruido, pero lo asume como misterio por no lograr vislumbrar la causa de tal sentimiento. Busca eso otro que el capital ha destruido, pero ante tal debacle, eso otro no aparece en los que le buscan más que como lo mismo reproducido en formas varias, precisamente por el desconocimiento y la negación de la contradicción que le atraviesa. Es así que inherentemente a este *ethos* aparece cierta experiencia de inconformidad con lo dado, de transformación de la materia prima para crear sus formas predilectas –sociales, artísticas, etc.–.

Este *ethos* aparece en distintos lugares ante el desarrollo destructivo de la modernidad capitalista, pero tiene definitivamente su hegemonía en el siglo XIX, cuando se constituyen los grandes “pseudosujetos de la historia”, los magnos Estados nacionales sustentados en los pueblos de la alta cultura (Francia, Inglaterra, Alemania), donde la elevada dosis de creatividad *ex nihilo*

les ilusionó tener la capacidad de “invertir el sentido de las cosas” para moldear a su antojo lo otro: sintiendo el sacrificio como momento necesario, este *ethos* considera que tras lo sacrificado finalmente se podrá acceder a la autoafirmación del mundo buscada (VS, p. 212). Presuponiendo la modernidad capitalista y sus elementos centrales como el mejor escenario para alcanzar el desarrollo y bienestar (pues no pone en duda la cosificación, el fetichismo, la inversión real, el capital como maquina autómatas, la técnica y ciencia subsumida al valor, etc.), ilusamente pretende cambiar algo que en última instancia sigue reproduciendo los dictados del capital; dejando inalterado el núcleo del problema, este *ethos* fantaseó poder poner freno al Golem acudiendo a fórmulas que se rebelaron descalabros. La época de los grandes movimientos sociales, época que influirá significativamente la parte exotérica del pensamiento de Marx, se encuentra imbuida en el ensueño de hacer tabula rasa con la socialidad humana y crear *ex nihilo* una nueva sociedad.

***Ethos clásico:*** relacionado con la región nórdica, sí reconoce la contradicción valor/valor de uso. Sin embargo, su forma de neutralización consiste sencillamente en asumirla como una “necesidad trascendente”, como un hecho completamente desvinculado del mundo humano y de las posibilidades reales de su actuación. Como destino metafísico, el hecho capitalista constituye un dato de la especie y una forma de vida a la que no se le puede transformar. Si bien no milita a favor de esta realidad como el *ethos realista*, considera igual que éste que lo dado resulta inmodificable. No se apega ni a la lógica del valor ni a la del valor de uso, sino que aprende a vivir en medio de ellas. Cautivo de la parsimonia y ecuanimidad racionalista-ilustrada, este *ethos* permanece atrapado en lo dado y no intenta siquiera emprender algún camino para romper con eso, asumiéndolo con cierta resignación como lo “menos malo”. Cualquier intento de modificación o afirmación de la realidad, es a sus ojos “ilusa y superflua”. La espontaneidad capitalista se torna vivible debido al “cumplimiento trágico de la marcha de las cosas” (IM, p. 169; MdB, p. 39). Para Echeverría este comportamiento puede llamarse “clásico” debido al parecido que guarda “su aceptación de la espontaneidad capitalista del mundo con la aprehensión del objeto de la representación artística dentro de la estética neoclásica, una aprehensión para la cual dicho objeto sólo aparece en el momento de la adecuación entre lo percibido y lo imaginado, en el proceso inmanente de comparación de la cosa con su propio ideal” (MdB, p. 170-1). Asimismo, al estar los actores conscientes de sus infortunios, de la lógica destructiva que les asedia, y no buscar solución alguna, los ecos de la “tragedia clásica” griega no dejan de resonar en su concepción.



*Ethos barroco*: estrategia aparecida en el mundo mediterráneo, pasará a formar parte fundamental del comportamiento cotidiano de América Latina. La neutralización que lleva a cabo resulta ser una de las más elaboradas. Igual que el *ethos clásico*, reconoce la contradicción nuclear de esta sociedad, pero a diferencia de éste, y de modo similar al *romántico*, no se siente a gusto viviéndola y se resiste a aceptar lo dado. Este *ethos* no milita afirmativamente a favor del capital; rehuyendo a la ascesis productivista, reconoce el sacrificio permanente de la consistencia cualitativa del mundo e intenta afirmar la “forma natural” partiendo, paradójicamente, de la experiencia de esa forma como ya vencida, es decir, partiendo de ella como valor de uso. Como comportamiento no depurado por el valor, este *ethos* pone en marcha mecanismos que le permiten desarrollar la faena productiva sin delimitar quirúrgicamente el tiempo productivo del improductivo<sup>226</sup>; mantiene resabios de rechazo al trabajo y de inclusión disimulada y en los márgenes, de elementos lúdicos, festivos y estéticos en la rutina productiva, teniendo preponderancia por el “comportamiento en ruptura” desenvuelto en torno a la experiencia estética. “La «exagerada» estetización barroca de la vida cotidiana, «que vuelve fluidos los límites entre el mundo real y el mundo de la ilusión», debe verse como una estrategia propia y diferente de construcción de mundo” (*MdB*, p. 195).

La neutralización predilecta de este comportamiento social viene dada por la voluntad permanente de “vivir la contradicción bajo el modo de trascenderla y desrealizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido y se desvanece, y donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla perdida” (*ibid.*, p. 171). Estrategia igualmente paradójica que las otras, presa de la apariencia objetiva del mundo y conforme con el destino capitalista, elige el tercero excluido como posibilidad real: ni a favor del valor como el *realista*, ni ingenuamente insubordinada hacia al valor de uso como el *romántico*: “re-crea para sí mismo su experiencia de una manera diferente, una manera imaginaria y «transreal»” (Echeverría, 2011b, p. 184). Con un permanente intento de trascender el hecho capitalista, este *ethos* reconstruye en el plano imaginario una concreción de la vida en medio de la muerte y el desastre, trascendiendo la contradicción sin eliminarla. Disfrutar del valor de uso inclusive en medio de su metamorfosis en

---

<sup>226</sup> García (2016, p. 143, n. 105) ha destacado a este respecto, el *perruque*, fenómeno analizado por Michel de Certeau, que saca a relucir prácticas donde en medio del horario de trabajo, se inventan mecanismos para desviar el tiempo a favor del empleado, realizando subversivamente dispendios de tiempo en medio de la dictadura temporal del capital. De Certeau destaca el ejemplo del empleado que usando la computadora de la empresa escribe cartas personales en horario de oficina. Estas “redes de antidisciplina” presentes en muchos contextos históricos y geográficos, tiende a desarrollarse de modo preeminente en los lugares donde hay una presencia más fuerte del *ethos barroco*.

forma de manifestación del valor, es parte del intento de desatar lo “bueno” en medio de lo “malo”. La fiesta latinoamericana aparece como un ejemplo típico, donde en medio de las hondas dolencias y carencias sociales, éstas invaden el mundo de lo dado produciendo momentos extraordinarios de empoderamiento social, felicidad y formación de comunidad.

La huida y escape se pone de manifiesto en la figura predilecta del barroco: la teatralización o puesta en escena. Tomar partido por la “tercera posibilidad”, la que no tiene lugar en el mundo dado, arrastra un “vivir otro mundo dentro de ese mundo”, o, visto desde otro punto de mira, un “poner el mundo, tal como existe de hecho, entre paréntesis” (*MdB*, p. 176). Este paréntesis, no obstante, constituye toda una puesta en escena. Se ha visto (apartado 4.4 y “*Excursus*: inversión real y barroco”) que esta actitud aparece predominantemente en situaciones de extremo peligro como forma de resistencia ante el poderío avasallador. Sin enfrentar y plantarse al peligro, esta estrategia en su forma de neutralización, realiza un gesto que pone al descubierto y desafía el mundo fetichizado a partir de su teatralización, ironizando una realidad que se considera absolutamente segura de sí misma, pone en tela de juicio ciertas legalidades del mundo real como legalidades discutibles y las saca a relucir como lo que son en última instancia: realidades contingentes, arbitrarias, históricamente superables. La desrealización de la realidad no es otra cosa que una mofa taimada, ladina, al ansia productivista del capital, que toma la forma de una “desviación esteticista de la energía productiva” (*ibid.*, p. 186).

La estetización como valor supremo se posiciona inclusive por encima de lo religioso, invadiendo cada una de las esferas de la vida cotidiana. El rescate de otros ritmos temporales y otras nociones espaciales de las garras del valor, se desata en una vivencia profunda de lo fluido, cambiante, excepcional, borrando la frontera que persistentemente el capital intenta trazar entre lo ordinario y lo extraordinario. La experiencia de lo paradójico, de la ambivalencia de los mundos, forma parte de su modo de proceder. Vivir lo invivable, lo absurdo, es para este *ethos* la invitación a teatralizarlo mediante huidas o escapes capaces de invertir su curso desastroso, acudiendo casi obsesivamente en su construcción concreta de mundo, a la actividad ansiosa de lo bello como condición de la experiencia cotidiana, ubicándole como catalizador de todos los demás aspectos loables del mundo de la vida. Desata una “voluntad de forma” capaz de metamorfosear la forma de cualquier sustancia, pero sin violentar los designios de esa sustancia, sin privarle de sujetividad y sin convertirle en mero objeto pasivo, sino concediendo y multiplicando sus potencialidades a

partir de un conjunto de “subformas parasitarias” que le someten a un juego de reflejos y le ayudan a manifestarse en toda su riqueza: la ayuda a ir más allá de sí mismas, despertando una pasión que se encontraba dormitando en su seno. “Desquicia sin anular” (*MdB*, p. 93).

La representación barroca, contra la aspiración realista, mantiene el “momento mimético de la representación cognoscitiva” (*VS*, p. 171), con lo que se reactualiza permanentemente el pacto con lo otro en tanto no dominado. De ahí que el valor de uso no posea plena validez en esta representación del mundo, pues el tratamiento con los bienes no se reducirá al uso abstracto y pasivo para consumo individual, sino que la cualidad específica de la cosa misma estará cargada de simbolismos, ritualidad, espiritualidad y derroches improductivos, aún en medio de la envolvente lógica abstracta del valor de uso, que vence una y otra vez a la forma natural. Este *ethos* no reproduce acrítica y militantemente las apariencias, y no las ve como un momento inevitable, sino que poniéndoles al desnudo, revela la máscara, el camuflaje con el que intenta encubrirse eso que aparenta ser transparente y neutral, realizando una puesta en escena que llega a ser una cosa de tal modo distinta de aquella que pretendía alterar, que despliega sus propias leyes y formas: al intentar vivir otro mundo dentro de este mundo, hace su entrada una tercera posibilidad que muestra la incongruencia de lo dado.<sup>227</sup>

Ante la destructividad y el poderío que le azota, este comportamiento y su forma de neutralización, ponen en marcha la teatralización con la esperanza de que el desastre cese en algún momento. Sin embargo, como sostiene Echeverría, este desastre aparece como una constante en su realidad, por lo que la puesta en escena original, supuestamente pasajera y representada como estrategia de sobrevivencia, se torna en su vida cotidiana. La escenificación espontánea que los nativos americanos sometidos, diezmados, y sobreexplotados emprendieron de la civilización europea en las ciudades criollas, mediante la estrategia del mestizaje como *codigofagia* y superando un eminente suicidio colectivo, sigue desatándose siglos después en la práctica cotidiana de América Latina. Un conjunto de experiencias del “se obedece, pero no se cumple” (*MdB*, p. 183) actúan imperceptiblemente en la mayoría de actos. No se somete ni se rebela ante el poder: más bien, al mismo tiempo, se somete y rebela. No obstante, esta forma de moverse en

---

<sup>227</sup> Como se verá en un momento, esta estrategia del disimulo, de la estetización de la vida, no logra dar cuenta o deja por fuera comportamientos igualmente abigarrados que más que desrealizar la realidad, la subvierten simbólica y efectivamente, ya sea mediante la ritualidad festiva contestataria o a través de la mitologización milenaria de la insurrección. Este señalamiento ha sido puesto en evidencia de una magnífica manera por Bartra (2016), quien apela a subvertir el *ethos barroco* mediante estrategias grotesco-carnavalescas.

los límites, de crear legalidades paralelas, arrastra una ambivalencia fundamental, pues tal y como puede servir de estrategia de resistencia ante el poder aplastante, puede actuar asimismo como táctica de conservación de poderes despóticos y arcaicos, o en la difusión de redes de corrupción y formación de informalidades ilícitas que atentan contra el *common decency* (J. C. Michéa).

El ser humano del mundo barroco, “vive en distancia respecto de sí mismo, como si no fuera él mismo sino su doble; vive creándose como personaje y aprovechando el hiato que lo separa de sí mismo para tener en cuenta la posibilidad de su propia perfección”, de modo que, “trabajar, disfrutar, amar, decidir, pensar, opinar: todo acto humano es como la repetición mimética o la transcripción alegórica de otro acto; un acto original, él sí, pero irremediabilmente ausente, inalcanzable” (*MdB*, pp. 195-196). Ante la imposibilidad de reconstruir su antiguo mundo destruido, su antigua forma natural de existencia, este comportamiento pone en escena una teatralización que convertirá a sus miembros en actores de un mundo que siglos después sigue representándose, una puesta en escena que tomó vida propia, poniéndose en práctica en modos imperceptibles de la vida familiar, formas culinarias, lengua, religiosidad, formas de negociar o solicitar determinadas demandas, de negar, de realizar los usos y costumbres en general.

Intentos de folclorizar este tipo de comportamientos o de sustancializarlos como singularidades propias de *lo latinoamericano* como “barroco” o “realista mágico”, desdibujan que la peculiaridad suya no se debe a asuntos étnicos o ancestrales, a elementos nacionales o a la mezcla de pueblos y tradiciones que tuvieron lugar en el escenario latinoamericano; tampoco se debe a eventos como la Independencia de las Repúblicas, ni parece darse exclusivamente en ciertas tradiciones, lugares o épocas particulares de la historia moderna. En opinión de Echeverría, este comportamiento se genera y desarrolla a partir de determinadas circunstancias “que sólo se reúnen de manera desigual en los distintos lugares y momentos sociales de esa historia” (*MdB*, p. 47), circunstancias relacionadas con la figura alegórica de la ruina y la historia como un lugar de dramas humanos, donde se debe “inventar una vida dentro de la muerte” (*VS*, p. 214). Momentos de crisis tambaleantes, de descabros sociales (como la España declinante, el impacto del “Nuevo Mundo” en ciertas partes de Europa, la masacradora Conquista Americana, la carnicería del capital en culturas ajenas a sus ritmos, etc.) permiten florecer este *ethos*. Definitivamente, se trata de una “afinidad formal”, “espontánea” o “electiva” con determinado principio de construcción de mundo (*ibid.*, p. 161). Las tendencias fascinadas con el mundo trascendido, teatralizado, con el simulacro,

no hacen más que obviar la destructiva lógica que sigue funcionando en medio de la evasión, desconociendo que este comportamiento “tampoco se salva de ser una propuesta específica para vivir *en y con* el capitalismo” (MdB, p. 48). Como estrategia de vivir lo invivible, Echeverría ha insistido reiteradamente que este *ethos* no está en capacidad de inspirar o constituir una alternativa radical a la modernidad capitalista, pues su fuerza se encuentra más bien en mostrar lo irracional de lo racionalizado, lo contingente y arbitrario del mundo. No constituye un *ethos* revolucionario, pero sí una decisiva experiencia para la negación determinada de la realidad imperante.

## **6.2 Aportes, límites y potencialidades de la conceptualización de los *ethos***

La comprensión de lo cotidiano a partir del análisis de Echeverría sin lugar a dudas da un salto hacia adelante. Su teoría del cuádruple *ethos* permite hilar muy fino en el análisis de las formas varias que asume la vida cotidiana en el capitalismo. Sin caer en una desfondada pluralidad de formas de vida, su apego a la crítica de la economía política, y su posicionamiento del hecho capitalista como realidad detonante, permite ver los múltiples comportamientos como formas íntimamente ligadas, pero cualitativamente diferenciables. Contra las teorías de lo moderno que le concebían como proyecto homogéneo, simétrico y monolítico, posicionó su teoría de las múltiples modernidades ligadas al flujo universal sinuoso desatado por el capital. Paralelamente, contra las teorías de lo cotidiano que le concebían como forma única, universal e incuestionable de vivir con el sujeto automático, Echeverría presenta su teoría de los cuatro espíritus del capitalismo.

A diferencia de la similar propuesta de Boltanski y Chiapello (2002)<sup>228</sup>, que trata de captar más “espíritus” en el capitalismo que el clásico enfocado por Weber, y para quienes entre 1930-1960 se desarrolla un segundo espíritu basado no tanto en el empresario individual como en la organización y su director, a la vez que después de 1968 se desarrolla un tercer espíritu “conexionista” y en “red” que perdura hasta hoy, la visión de Echeverría no peca, como la de estos

---

<sup>228</sup> Los autores comparten en muchos sentidos la apreciación echeverriana del carácter realmente absurdo e invivible del capitalismo, que tiene que generar espontáneamente a través de estos espíritus “sistemas de *justificación*” de la irracionalidad imperante. El “sistema absurdo” se pone de manifiesto cuando “los asalariados pierden en él la propiedad sobre el resultado de su trabajo y la posibilidad de llevar a cabo una vida activa más allá de la subordinación. En cuanto a los capitalistas, se encuentran encadenados a un proceso sin fin e insaciable, totalmente abstracto y disociado de la satisfacción de necesidades de consumo, aunque sean de lujo” (2002, p. 40). “Este desapego que muestra el capital por las formas materiales de la riqueza le confiere un carácter verdaderamente abstracto que contribuye a perpetuar la acumulación” (*ibid.*, p. 35). Hablarán de comportamientos que se imponen a los seres humanos “incluso a espaldas de los actores”, además de rectificar el importante papel de la crítica en la deslegitimación de lo naturalizado en el capitalismo.

autores, de linealidad y de una violenta homogeneización social incapaz de captar “otras” múltiples pero simultáneas formas de ser, sino que, en un enfoque que capta mejor la totalidad compleja desplegada por el capital, concibe los cuatro *ethos* funcionando y mezclándose entre sí desde el momento en que la modernidad subsumida por el capital y su contradicción valor/valor de uso va envolviendo zonas ajenas a esta lógica; no los ve como bloques homogéneos superpuestos en el tiempo, sino como un permanente juego de afinidades, rechazos, preponderancias y hegemonías de alguno de estos *ethos* sobre los demás, de suerte que los demás siguen funcionando desde determinados estratos de la socialidad particular de cada conglomerado humano que les reproduce, pero uno en particular (el que acompañe a la modernidad hegemónica) impondrá a los otros a que se traduzcan a ciertos requerimientos suyos. En este sentido, el aporte de Echeverría ayuda a comprender de mejor manera los diferentes “espíritus” de la dinámica social capitalista.

Se ha señalado sobre el cuádruple *ethos* la dificultad de dar cuenta de comportamientos que quedarían de una u otra manera fuera de la tipología presentada. Bartra (2016) ha problematizado en este sentido, al destacar la faltante en Echeverría de un *ethos* que, más allá del disimulo y la teatralización barroca, dé cuenta de quiebres y rupturas revolucionarias con lo dado. Según él, más allá de la experiencia de los indios citadinos referida por nuestro pensador, el siglo XVIII conoció, además del gesto teatral, el esfuerzo también desplegado para hacer frente a la barbarie y también por otro de los discípulos de los jesuitas, Juan Santos, Atahualpa, mediante una real insurrección indígena que en más de una década de enfrentamientos pusieron en entredicho el dominio colonizador en gran parte de los Andes. Un alzamiento, dice Bartra, sin dudas abigarrado, barroco, pero definitivamente insurrecto, grotesco, en contra de los imperativos del capital estallando todas las jerarquías. Sin ser incompatible con el barroco, Bartra saca a relucir este episodio como un tipo de *ethos grotesco* que estalla más el lado “potencialmente desquiciante de la hibridez, el carácter plebeyo de las estrategias que la esgrimen y el papel subversivo del exceso, la desproporción, la paradoja, la risa” (2016, p. 373). El acertado señalamiento de Bartra, si bien no lo presenta con el fin de buscar divergencias respecto del planteamiento de Echeverría, sino más bien todo lo contrario, sí saca a relucir las problemáticas inherentes a una tipología tan general como la del ecuatoriano-mexicano. Indudablemente la realidad histórico social que el *ethos* intenta captar, sobrepasa por mucho en complejidad y riqueza este modelo cuádruple. Sin embargo, el reiterado argumento de que los *ethos* no se presentan en forma pura, sino siempre en juegos complejos de mixturas, combinaciones y composiciones, podría responder al señalamiento de Bartra de que la

experiencia por él destacada, constituye una combinación particular de *ethos barroco* con *ethos romántico*. Así, las más variadas combinaciones de estos *ethos* (barroco/romántico, romántico/realista, realista/barroco, etc.), podrían dar cuenta de un nivel mayor de complejidad.

Otro señalamiento problematizador del planteamiento de Echeverría se ha presentado desde el momento mismo en que, a mediados de los noventa, mostró por primera vez su teoría de los *ethos*. En particular, como destaca Gandler (2015, pp. 393 ss.), se le señaló a su pretensión teórico-filosófica cierto descuido en la diferenciación entre el barroco y el manierismo, subordinando injustamente el segundo al primero<sup>229</sup>. Más que entrar en una discusión conceptual inmersa en la historia del arte, el intento del pensador desborda el mundo de la historia del arte para asentar estas categorías como categorías históricas (como según él lo hace la realidad misma), un intento sólido de pensar de forma articulada una posibilidad de historia de la cultura en la que se interrelacionen todos los aspectos captados con su mirador histórico-material del *ethos*: “una historia a la vez global y completa, «universal» y «omnicomprensiva», es decir, capaz de reunir a todos los sujetos particulares de la historia cultural moderna y de incluir todos los niveles de la vida social en los que se desenvuelve esa historia” (*MdB*, p. 164). Asimismo, Gandler (*ibid.*, pp. 430) informa sobre la problemática, destacada en el mismo contexto, de una cierta “fijación en los jesuitas” por parte del pensador en la presentación de lo barroco y de la bifurcación de lo moderno en América Latina. Otras órdenes como los franciscanos, quizá igual de importantes, dejaron su impronta en la vida cotidiana del continente y constituyeron intentos análogos en importancia. Estos detalles, sin duda significativos, parecen no afectar de fondo la tentativa del latinoamericano.

Una limitante que observamos en su propuesta es la idea presente en momentos puntuales, de que el *ethos* hace referencia a un comportamiento o principio de construcción del mundo humano presente en toda formación social, es decir, un principio transhistórico. “Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivable” sostiene, “una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser la forma de una sustancia previa o «inferior» (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla” (*MdB*, p. 37). Definitivamente una posición tal no puede sostenerse a lo

---

<sup>229</sup> Con una actitud permanente a corregir, mejorar o nutrir algunos de sus aspectos teórico-históricos, en 1997 en su escrito “*Queer, manierista, bizarre, barroco*” puntualiza algunas importantes distinciones en torno a estos conceptos.

interno del planteamiento históricamente determinado y arraigado en categorías cargadas de especificidad histórica que se ha intentado presentar a lo largo de este trabajo. Pues, al sustituir la contradicción valor/valor de uso, contradicción históricamente circunscrita, por una supuesta “contradicción constitutiva de la condición humana”, el *ethos* queda desfondado de su especificidad crítica inmanente, abogando por la introducción de contradicciones metafísicas presupuestas y no explicadas. Sostener este tipo de modelos transhistóricos demanda traer a colación realidades que no pueden ser fundamentadas sociohistóricamente, sino sólo metafísicamente supuestas, lo que pondría en aprietos la reflexividad teórica que el proyecto marxiano siempre buscó, y daría pie a retroproyecciones hacia atrás o hacia delante de categorías típicas de este universo social. Comprender indeterminadamente este tipo de realidades constituye un sólido paso a quedar preso al interior del fetiche del capital y su ontología.

Sin lugar a dudas, la teoría del *ethos* posee una alta potencialidad heurística al intentar captar formas de comportamiento social a partir de categorías históricamente específicas y determinantes, lo que permitiría estudiar, en medio de la diversidad y heterogeneidad de comportamientos, una efectiva copertencia entre sí, a partir del hecho capitalista como hecho nuclear. Captar formas de acción y pensamiento como asentadas en formas nucleares de la realidad reproducidas cotidianamente, le dan al análisis de Echeverría un nivel de profundidad que logra superar el inmediatismo y fragmentarismo de muchas investigaciones similares. Su propuesta supera las lecturas que piensan que todos los individuos pertenecientes a determinada sociedad, deben tener las mismas creencias, pensamientos y acciones sociales, pues “mecánicamente” no serían más que reflejos de la “base material”. La hipótesis de una dinámica general espontánea como ésta, no implica fatalmente que los desarrollos sean idénticos en todas partes. La combinatoria y mixtura darían diferenciación a la puesta en práctica de algunas de las “afinidades electivas” estudiadas. Efectivamente hay condiciones estructurales, históricas, y geográficas que darían preponderancia tendencial a alguno de los *ethos*, pero no hay necesidad unilineal de que miembros de una misma sociedad muestren experiencias análogas. Sugiere que los comportamientos locales, sean tan variados como sean, no pueden ser comprendidos plenamente si no se presta atención a las dinámicas más amplias características de la vida social moderna, pero no propone un modelo esquemático aplicado indiscriminadamente. La relación intrínseca entre formas de pensamiento y contextos sociohistóricos, darían a esta teoría una perspectiva capaz de dar cuenta de los principales cambios en la vida cotidiana de la sociedad mundializada.



## CONCLUSIONES: HACIA UNA CARTOGRAFÍA CONCEPTUAL PARA MAPEAR MODERNIDADES NO-CAPITALISTAS

*Percibes una sociedad, sin embargo no sabes cómo hacerla.  
Porque el cómo hacerla presupone que las categorías todavía valen.  
Pero si las categorías no valen, ¿cómo decir qué hacer?  
Ése es nuestro problema más profundo.*

F. Hinkelammert

Como todo trabajo de investigación, éste inició su recorrido tratando de atender a preguntas, dudas, inquietudes que asomaban con constancia. Se sentó cabeza en torno a un cierto eje de cuestiones colocando el signo interrogante a los fundamentos, naturaleza y actuales impulsos de eso llamado modernidad. Para encarar las incógnitas, se precisaba de una perspectiva teórica capaz de captar la complejidad, flujos y tensiones de esa huidiza realidad. Su carácter esquivo se logró examinar visitando sus categorías básicas. La mejor perspectiva para enfocar la lupa se encontró en la teoría crítica de la economía política marxiana, idónea para enfocar nuclearmente esta realidad multidimensional, contradictoria y en movimiento, brindando herramientas categoriales suficientemente poderosas para penetrar hasta la cámara oscura donde el movimiento de lo aparente esconde los secretos más profundos. Poniendo en duda las categorías básicas de la realidad social, la perspectiva heurística suministraba la posibilidad de direccionar la serie de dudas en un trayecto capaz de permitir una reconceptualización de la sociedad moderna.

Este enfoque de la crítica categorial nutrido a lo largo de todo el siglo XX por diversas vertientes y autores (Lukács, Rubin, la Escuela de Fráncfort y, más recientemente, la “crítica del valor”) será el que, en nuestra hipótesis, despliega Bolívar Echeverría, orientado precisamente a la problemática de la modernidad, múltiple vida cotidiana y la forma natural de la reproducción social, tres temáticas en gran medida descuidadas en la trinchera de pensamiento destacada. La investigación se planteó, entonces, demostrar que la teorización de Echeverría se presenta como uno de los lentes más agudos para comprender el fenómeno de lo moderno, y que su incursión teórica lo hace un representante de esa vertiente que contribuyó a nutrir. De este modo, se trazó la idea de examinar la problemática en cuestión, concurriendo la propuesta de lectura hilvanada por Echeverría, pero leyéndole desde el punto de vista de la crítica de la economía política y en continuidad con las vertientes recién mencionadas, lo que permitiría, por una parte, abocarse a la

dilucidación de la problemática sobre la modernidad y sus principales características de una manera particularmente poco trabajada, así como proponer una lectura sobre su obra que superara las interpretaciones tradicionales que se han hecho –interpretaciones muchas veces alejadas abiertamente de su espíritu y letra—. Una tarea doble que sería posible de realizar precisamente teniendo la crítica categorial marxiana como eje de análisis. En esa medida, el camino de la investigación apuntaba tanto a un rescate del pensamiento marxiano desconocido por los enfoques tradicionales, como un posicionamiento del pensamiento de Echeverría descuidado por sus más cercanos lectores. Es decir, se emprendió una interpretación lo más coherente posible de las raíces categoriales de la teoría marxiana presentes en Echeverría, con el objetivo de posicionar la perspectiva teórica como una potente manera de analizar críticamente el mundo contemporáneo.

El ligamen suyo con la teoría “crítica del valor”, juzgamos constatado a lo largo del trabajo, se posibilitó por el tratamiento y la importancia concedida por Echeverría a la categoría de “sujeto automático”: verdadera matriz operativa para captar la realidad social analizada, y realmente una *terra ignota* poco estudiada, ya sea en la bibliografía sobre Marx (la crítica del valor será la única perspectiva que saque a relucir este tesoro escondido, que pasó inadvertido por más de cien años en todos los lectores de Marx), o en los tratamientos sobre Echeverría (resulta realmente sorprendente que no se haya encontrado un sólo trabajo sobre el pensador latinoamericano que pusiera al descubierto el tratamiento temático sobre este concepto, a pesar de que, desde su primer libro *El discurso crítico de Marx*, hasta su último, *Modernidad y blanquitud*, una y otra vez está trabajado sobre los contenidos relacionados a esta peculiar realidad social). El hilo de Ariadna para ingresar al estudio de lo moderno fue, precisamente, el rastreo del sujeto automático, esta peculiarísima dinámica analizada por primera vez por Marx.

Se emprendió una estrategia investigativa en tres pasos, que componen las tres partes constitutivas de este trabajo. En primera instancia, se propuso desarrollar críticamente la revalorización del origen espacio-temporal y de las principales características de la naturaleza de la modernidad, valorando la novedad de la propuesta de Echeverría en cuanto marco de lectura para el fenómeno en estudio. Si bien se considera que el contenido es el proceso mismo en su movimiento y, por ende, las conclusiones no consiguen manifestarse sino exponiendo el proceso en su devenir, pueden figurarse algunos arribos a los que el estudio condujo. Tras una detenida revisión de los principales intentos comprensivos y explicativos sobre lo moderno, se llegó a la

conclusión de que todas las lecturas analizadas (desde Hegel, Marx, Weber, en un primer núcleo, hasta pensadores como Dussel, Berman y Habermas) descansan sobre tres modelos comprensivos que igualan: 1) modernidad/colonialidad; 2) modernidad/capitalismo; 3) modernidad/otros. La perspectiva propuesta por Echeverría forma parte del tercer modelo, sin embargo, en un movimiento sin par y verdaderamente novedoso, efectuará una distinción esencial que lo hará trascender en el debate internacional como uno de los mejores lentes para captar el fenómeno.

Apegándose a la crítica categorial marxiana (esto hará que su lectura se dote de un horizonte de criticidad más profundo que el de otros intentos como los de Jameson, Callinicos, Harvey y Eagleton que, remontándose a Marx para abordar el fenómeno de lo moderno, no logran dar cuenta del núcleo fundamental de la realidad en cuestión), Echeverría propondrá con su mirador una diferenciación prolífica: modernidad y capitalismo no son lo mismo<sup>230</sup>. Uno de los grandes aportes encontrados en el pensamiento del latinoamericano lo constituye el desciframiento de la especificidad y compleja interacción entre modernidad y capitalismo, desciframiento que podría considerarse como el *nudo gordiano* que se propuso desatar con su intervención teórica. Empezar esta diferencia demandaba un trabajo de explicitación y dilucidación que permitiera aislar los elementos, formas, contextos y lógicas inherente a cada fenómeno.

Se rastreó la sinergia y agenciamiento contingente acaecido a comienzos del segundo milenio de nuestra era, la cual habría posibilitado un revolucionamiento en el campo instrumental que invertiría fundamentalmente la relación sociedad-naturaleza. Con la modernidad en tanto elección civilizatoria y toma de posición histórica en torno a esta peculiar edificación del mundo de lo humano, aparece la posibilidad real de fundar otro concepto de relación con la naturaleza, uno en donde ésta es concebida en calidad de naturaleza no dominada o, como diría Bloch, en un planteo equivalente al de la “técnica lúdica” bejaminiana, en lugar de una relación como la actual donde la técnica “se sitúa en la naturaleza como un ejército de ocupación en territorio enemigo, sin saber nada del interior del país, siéndole trascendente la materia de la cosa”, la modernidad

---

<sup>230</sup> De las lecturas señaladas, no obstante la problematización hecha, dos en particular resultaron fundamentales a lo largo de todo este trabajo. La de Dussel, una de las más sólidas propuestas actualmente en el debate internacional, constituyó un diálogo e insumo permanente, tanto que resulta la base para el análisis de los siglos XV y XVI desatendidos por Echeverría. El diálogo permanente ayudó a nutrir la perspectiva aquí presentada. Asimismo, la obra de Harvey, más apegada a la crítica categorial marxiana que la de los otros marxistas señalados, fue fundamental en el estudio de la modernidad norteamericanizada, siendo una de las mejores explicaciones sobre los cambios socio-existenciales acaecidos después de la década de los setentas con el cambio en el modelo de acumulación mundial.

habría viabilizado y posibilitado una “alianza con la naturaleza”, una relación con ella como “amiga” (Bloch, 2006, pp. 278-279).

La eotécnica, alumbrada por primera por Mumford, sería un proceso histórico múltiple – de ahí que no se trate simplemente de una “utopía técnica” como algunos estarían tentados a pensar de inmediato– que abriría esa posibilidad objetiva donde lo otro ya no es concebido como enemigo, como amenaza, sino como cómplice, posibilitando un proyecto de humanidad en donde la autoafirmación y singularización concreta no implicara la destrucción violenta de lo otro; donde el juego de afinidades acrecentara un sistema de necesidades que posibilitara la multiplicación cualitativamente enriquecedora de los seres humanos entre sí y con su medio circundante. Esta elección civilizatoria, realmente concatenada por una múltiple trama de influencias y contextos humanos en un espacio geo-histórico singular, daría la clave fundamental del concepto de modernidad que Echeverría propone. Problematicando su empleo de la concepción de la modernidad como posibilidad de superar la “escasez absoluta” (tema de la escasez tomado por él directamente de Sartre y Marcuse), se ha puesto al descubierto los inconvenientes de esta terminología, y se ha sugerido la idea para mejor comprensión, de que *la* escasez como fenómeno típico de la modernidad capitalista, difiere de *las* escaseces premodernas, siendo éstas últimas las que la modernidad habría posibilitado superar, no “la escasez absoluta”, construcción etnocéntrica del capital que refleja más bien su dinámica nuclear. Asimismo, esta revolución civilizatoria, habría permitido que las cerrazones locales violentas hacia lo otro, se abrieran al intercambio afirmativo de lo humano y al mestizaje constructivo permanente.

Estas potencialidades resultarán acalladas, inexploradas, dirigidas a vivirse en un sólo sentido, debido al advenimiento de un monstruo animado: el capital. La modernidad resulta subsumida por esta polimorfa configuración social e histórica que restringió, parasitó y contrarió las posibilidades reales desatadas por la eotécnica. La “técnica lúdica” y las fuerzas productivas, se tornan en “técnica de muerte” y en fuerzas destructivas: un autosabotaje permanente que le asfixia y le impide realizarse. Este encuentro casual, oportunista y abigarrado entre la modernidad y el capitalismo, desató fuerzas infernales que, desde entonces, en una permanente búsqueda por atrapar todo bajo sus redes, ha arrastrado a la humanidad a una de las condiciones históricas más calamitosas. Las ventajas abiertas por la modernidad, por más que se intentaron acallar, siguieron y siguen resistiendo desde diversos espacios cada vez más acosados y fugitivos, de modo que el

capitalismo, en su intento de adueñarse del adjetivo calificativo de la modernidad, topó con serias dificultades en su intento.

En este escenario, la investigación arrastró a, en un segundo conjunto investigativo, examinar la propuesta de los múltiples despliegues de la modernidad capitalista delineados por Echeverría, resaltando las contradicciones fundamentales que exhibe tal desarrollo (abstracto/concreto, valor/valor de uso, progreso/devastación), para dar cuenta de los desenvolvimientos contemporáneos suyos. El agenciamiento contingente que posibilitó la invasión rizomática de la modernidad, colocó la mesa para que el autómatas animado pudiese sentarse a sus anchas y emprendiera su proceso de extensión planetaria. Se empieza a gestar la “sociedad de la abstractividad absoluta”, donde todas las áreas sociales se modifican; tecnología, metabolismo con la naturaleza, proceso de producción, hábitos y vida cotidiana, relaciones sociales y concepciones mentales, fueron afectados profundamente. La constante de todas estas modificaciones es la de estar afectadas profundamente y ser transformadas en representantes de una “abstracción real” que invadió todos los rincones humanos: el tiempo, el espacio, relaciones tradicionales y hasta los elementos considerados habitualmente como concretos –por ejemplo, el valor de uso (comparabilidad abstracta entre los más dispares objetos), tema que se discutió pormenorizadamente para destacar su carácter históricamente específico y su completa inmersión en el mundo del capital–, sufrieron una ruptura total debido al impacto catastrófico del capitalismo. Introduciendo y posicionando el debate sobre el fetichismo mercantil y la lógica del sujeto automático en América Latina, contribución que por sí misma le posiciona en un lugar meritorio, la perspectiva de Echeverría asume la tarea, descuidada por todas las corrientes receptoras del discurso crítico de Marx, de tratar detalladamente la forma natural de la reproducción social, una contribución inestimable que concluyentemente viene a completar la crítica de la economía política de Marx.

Tras analizar la imposición generalizada del trabajo, la difusión del tiempo abstracto como el tiempo de la organización social y su experiencia como corriente continua –que genera la visión progresista del tiempo y la historia–, el consumismo, el urbanicismo y la aparición del espacio abstracto, el despliegue de la forma-sujeto y sus correlativos humanismo e individualismo, el nacionalismo y la emergencia del Estado moderno, el economicismo, el tipo particular de ciencia, la *blanquitud* y el particular patriarcado producido en la modernidad capitalista, se procedió a

destacar, haciendo uso del aparataje categorial trabajado por Echeverría (su incursión posiciona cabalmente la contradicción valor/valor de uso y el tema de la subsunción formal y real como horizonte de inteligibilidad de la mundialización capitalista) cómo la marcha del sujeto automático en desbocado movimiento, contra las visiones simplistas y homogeneizadoras, sigue una lógica sinuosa, desigual pero combinada, donde en su intento ansioso por engullir y regurgitar todo para conseguir su cada vez más escasa fuente de vida (el trabajo), va siguiendo una ruta donde establece, en cada salto obligado por las crisis, nuevos centros hegemónicos para su imposición cada vez más amplia.

Siguiendo la ruta completa del despliegue del capital, desde sus inicios mediterráneos, su intento holandés, su bifurcación fundamental en América, la primera hegemonía mundial con la modernidad britanizada (contribución que hemos aportado, pues Echeverría no teorizó explícitamente este momento de las múltiples modernidades, sin el cual, definitivamente, la siguiente modernidad queda desfondada y no se observa a cabalidad la dinámica en cuestión) hasta la norteamericanización, la teoría crítica de lo moderno desarrollada por Echeverría logra dar cuenta de cada una de estas configuraciones particulares sin perder el flujo universalizante que les envuelve, con lo que logra rastrear el movimiento de lo social, sin identificar falsamente ninguna configuración evanescente con lo moderno *per se*. Supera, en ese sentido, gran parte de las teorías de lo moderno que se han restringido a analizar alguna de estas configuraciones como característica distintiva de la modernidad *tout court*.

Alejado de los simplismos que ven un desarrollo de golpe, monolítico y homogéneo por todo el planeta por parte de esta formación social, como por derrame o mancha de aceite, una especie de acto de magia que ignora las especificidades sociohistóricas de cada región donde se implementa la subsunción, el marco heurístico presentado logra dar cuenta de la resistencia que la imposición de este autómatas topó en su desarrollo sinuoso, no lineal, de modo que los proyectos “vencidos” por la modernidad hegemónica, siguen reproduciéndose en la especificidad de su existencia, en una muy particular resistencia en la integración. Superando las propuestas de lectura eurocéntricas, en ésta América Latina aparece jugando un papel fundamental, y se muestra en toda su extensión las complejidades que el capital enfrentó al intentar imponerse hasta la fecha en esta zona del mundo.

Sin lugar a dudas el horizonte de intelección propuesto por Echeverría es llevado aquí a sus últimas consecuencias con el análisis de las múltiples modernidades, pues, dando cuenta de una manera detallada, y hasta ahora no encontrada en ningún estudio suyo, este trabajo contribuye a mostrar el potencial heurístico que su mirador proporciona, así como la inapelable relevancia teórica para descifrar la especificidad histórica del capitalismo en América Latina y su relación con el contexto mundializado del capital. Aderezando este estudio de las múltiples modernidades con un metacomentario continuo sobre los distintos pensamientos aparecidos bajo el impacto de cada una de las hegemonías capitalistas, el trabajo contribuye *in situ* a mostrar la especificidad sociohistórica de algunos de los planteamientos y modalidades de pensamiento que habitualmente se toman como descontextualizados y autorreferentes, contribuye, pues, a observar en ciertas filosofías sintomatologías de la instauración mundial silenciosa y fetichista del valor.

Definitivamente, se concluye que su propuesta de periodización supera con creces todos los intentos similares que se han emprendido, pues más allá del ofrecimiento de una mera nominación epidérmica de un fenómeno, con su análisis de la *norteamericanización* explica mejor que cualquier teoría –ya sea las de la modernidad líquida, tardía, posindustrial o posmoderna–, los cambios acaecidos durante el último siglo y, en especial, los desarrollos observados después de la década de los setentas del siglo pasado (donde la invasión del simulacro, directamente relacionado con el predominio del “fetiche consumado”, el capital ficticio, desencadena en una real pérdida de asidero en la materialidad del mundo, que, motivada por la virtualización y la renta tecnológica, se consume afirmativamente en la destrucción gustosa de la biosfera). Su teoría con un ojo en la totalidad ansiosa y otro en la particularidad escurridiza, realmente sobresale en el debate internacional.

Llegados a este punto, el trabajo se propuso en un tercer paso investigativo, la problematización del aporte echeverriano a la comprensión de la vida cotidiana y las distintas formas espontáneas, simultáneas, contradictorias o superpuestas de vivir en esas múltiples modernidades (*ethos*), punto con el que su propuesta teórica concluyentemente quedaría redondeada. Para esto, y siguiendo el enfoque en la crítica categorial que nos motivó desde el inicio del estudio, se presentaron los principales aportes en la comprensión de lo cotidiano que desde esa matriz se han realizado, con lo que se pudo constatar la continuidad del planteamiento de Echeverría con contribuciones como las de Lúkacs, Lefebvre y Bloch, por mencionar algunos. Lo

cotidiano es asumido por Echeverría como nivel que permite dar cuenta de los elementos fundamentales de la sociedad, y como indicador de cambios y transformaciones efectivas. Es indudable que el pensador parte de estos planteos para dar un salto hacia adelante. Con la lectura profunda de la teoría del fetichismo de la mercancía como plataforma, concluimos que Echeverría se moviliza sobre la teoría de la inversión real, la mistificación social y las fuerzas ciegas que actúan espontáneamente en la sociedad, para postular su teoría del *ethos*. En tanto forma espontánea –el actúo luego pienso sobreviene vertiginosamente a los miembros de este mundo de lo aparente– surgida por la catástrofe con la que el capital impacta todas las sociedades con las que tiene contacto, el *ethos* permite captar las dimensiones objetivas/subjetivas, pasivas/activas, automáticas/creativas como intrínsecamente ligadas, dimensiones con las que la mismidad concreta de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se las tiene que ver para sobrevivir ante el destructivo y mortífero paso suyo.

No es una única forma de vida cotidiana, no es un único espíritu el que disemina el capital, sino que, en un movimiento realmente original y trascendente, para Echeverría será, *à la* Schopenhauer, cuádruple. Salidos de la historia del arte (o ¿introducidos allí desde la materialidad del mundo?), los *ethos* o estrategias analizadas por Echeverría (realista, romántico, clásico, barroco) permiten captar en su multiplicidad y complejidad inherente, el comportamiento social y las formas de vida cotidiana distintivas de la modernidad capitalista. Sin violentar la realidad y obligarle a calzar en moldes, estos “tipos ideales” aprehenden el abanico de hechos, comportamientos, realidades y demandas éticas en su unidad primigenia, destacando el sustrato común que comportan (el hecho capitalista), pero subrayando ante todo la imposibilidad de reducirlos al típico “espíritu del capitalismo protestante” considerado *cuasi* naturalmente inherente al ser humano. Como descriptor de las estrategias particulares de sobrellevar la hecatombe capitalista, y como esfuerzo por captar la amplitud de la dimensión cultural humana en su espacio espontáneo (objetivamente aparente, no falso, sino necesariamente irracional, mistificado e inercial), se concluye que este mirador propuesto por Echeverría da cuenta adecuadamente de la mezcla esquizoide con la que el capital en su tortuoso camino, va confirmándose en su dimensión planetaria sin poder (contra su voluntad) reducirlo todo a sus ritmos, es decir, da cuenta de la resistencia de formas concretas de vida que se niegan por diferentes mecanismos a participar activamente en la marcha catastrófica en la que se encamina el sujeto automático. Su teoría crítica, definitivamente, se muestra imposible de domesticar, esencialmente rebelde y sumamente actual.



\*\*\*

El panorama presentado intenta de una u otra forma poner al descubierto las dificultades reales con las que cualquier teoría crítica topará al repensar la cuestión de la emancipación social en el contexto atravesado. El nivel de penetración de la forma de vida total del valor y su establecimiento en los órdenes simbólicos y materiales, tornan realmente inofensivas y redundantes las críticas dirigidas a formas evanescentes de su configuración, que, sin poder captar la dinámica inmanente, nuclear y estructural que se ha venido rastreando, no hacen más que reproducir lo mismo. Es decir, ante el nivel alcanzado por el desarrollo del autómata, críticas a configuraciones particulares suyas, como la moda “antineoliberal” (que no pone en duda el sistema ciego, devorador e indomable, sino solamente sus “excesos”, inevitables y lógicamente esperables, por lo demás), que no busca más que volver a una superada e irrepetible configuración particular del sistema, deja fuera de órbita la crítica a la raíz del problema, y presenta como deseable el retorno a un añorado y melancólicamente extrañado *welfare state* que nunca volverá. La mundialización de la calamidad y la catástrofe, deducible de la misma estructura de la mercancía, hacen que ilusiones como estas realmente queden desvanecidas en el aire.

Mucho peor los que empecinadamente insisten en movilizar categorías y personificadores de categorías *inmanentes* al sistema, contra el sistema mismo, como si para combatir un gran incendio, fuese plausible esparcir litros de combustible en su centro. Estos personificadores más que la negación de lo dado son su encarnación. Además de perder el suelo clásico de su acción (ante un capital al que se le dificulta cada vez más su capacidad explotativa, y que actúa más bien excluyendo y volviendo superfluos continentes humanos), estos movimientos *inmanentes* creados por el mismo devenir capitalista reproducen el sistema fetichista en mayor grado, y dan la impresión de resistirse a abandonarlo y a desear la continuidad esencial de lo mismo a toda costa. Las luchas y movimientos igualmente inmanentes que se han esforzado durante décadas por la inclusión y reconocimiento dentro del sistema dado, corren el riesgo, ante el declive innegable de las formas organizativas y de vida consideradas como naturales, de apegarse a estas y defender un moribundo *statu quo*.

La desorientación generalizada ante la apenas perceptible luz de emergencia, hace que recetas acicaladas de fundamentalismo (religioso, étnico) sean fácilmente asumidas por una población hambrienta y desempleada que busca salidas concretas e inmediatas, mismas que, una

anacrónica, floja, inercial, gris y rutinaria izquierda definitivamente no puede producir ni ayudar a germinar. En última instancia la búsqueda de responsables en *otros*, en chivos expiatorios (banqueros, explotadores, políticos, migrantes) reproduce en diferentes formas la realidad narcisista que no permite poner en entredicho formas fetichistas reproducidas individualmente, y presenta la idea autocomplaciente de la víctima que no debe hacer ningún esfuerzo por zafarse de las formas de socialización que el capital ha producido. Sin motivar en ningún momento el análisis y la puesta entre paréntesis de las formas inerciales y triviales que *todos* ponen en práctica cotidianamente y que ayudan en mayor o menor medida a reproducir lo dado, la sociedad futura no podrá deslindarse de muchos elementos que por triviales no dejan de ser perniciosos. Naturalmente se torna mucho más asequible lanzar cavernosas consignas contra las multinacionales, el imperialismo o los banqueros (que, naturalmente, tienen grandes cuotas de responsabilidad en el desastre), que poner en duda el trabajo abstracto, la forma espectral de riqueza o la imposición del tiempo abstracto y sus ritmos. La lucha a favor del dinero o trabajo se presenta más a menudo que la puesta en duda de estas dos realidades destructivas e históricamente instituidas, puesta en duda que ha facilitado más el mismo sistema al excluir masivamente personas de participar de ellos, que las críticas que se suponían deberían ayudar a trascenderlos.

Hacer cartografía, *mapa* y *no calco*, es el gesto por definición de los saltos a lo ignoto, de las huidas del mundo, que no salidas del mundo, sino de los emprendimientos activos y las motivaciones a emprender, experimentos, proyectos, que conectan multiplicidades en una apertura multidimensional, alterable, modificable y sobre todo rebelde y reacia a los conductos y canales: supone una fuerza que estalla los conductos que intentan circunscribirle, se siente incómodo ante ellos. Todo tipo de intentos que hagan suya la rebeldía por romper el cascarón de lo dado, por agrietar lo sólido y buscar una modernidad alternativa, en los resquicios presentes en la vida cotidiana, debe hacer suyo el gesto deleuziano. La puesta en duda del “orden natural de las cosas” y las “leyes de hierro”, el alumbramiento de la lógica mundializada de insensibilidad ante lo sensible y de destrucción aprobatoria de la naturaleza no puede ser explicada si no a partir del estallamiento de la abstracción real imperante. Las leyes cuasinaturales del desarrollo social pueden aparecer como lo que son: leyes constituidas sociohistóricamente, y, por ende, en tanto tales, superables, trascendibles. Los vacíos que va dejando la sociedad resquebrajada pueden ser fundamentales para el surgimiento de lo nuevo, donde “se hace vigente un conato, una tensión y una tendencia espontáneos, dirigidos hacia una efectuación de la esencia de la modernidad que sea

diferente de su efectución actual, capitalista, hacia una actualización no-capitalista de esa esencia” (*QM*, p. 30).

La modernidad alternativa no se encuentra en un abstracto y lejano destino, sino que ha estado acompañando, reprimida, invisibilizada, a la humanidad desde siglos atrás. La rebeldía de la forma natural de la vida emerge en medio del mundo actual, “está dentro de lo realmente existente”, subordinada, reprimida, clandestina, como una película en negativo, por lo que la “utopía alcanzable” no implica un mundo nuevo *ex nihilo*, desvinculado completamente de lo dado, sino uno esbozado, precisamente, “a partir de las imposibilidades” del mundo actual. El creciente e inocultable abismo entre las posibilidades sociales generadas por la modernidad y su realidad capitalista estalla cualquier horizonte cosificado. De ahí la urgencia de reivindicar una modernidad alternativa, único proyecto capaz de proporcionar un tránsito civilizatorio al colapso.

¿Cómo sería esa modernidad alternativa? ¿Cómo lograr ese tránsito? Son preguntas fundamentales que la humanidad deberá atender. Este trabajo antes de dar recetas, pretende poner al descubierto la necesidad de establecer una cultura teórica arraigada en el núcleo categorial de la crítica de la economía política marxiana, perspectiva que permitiría ir contra la moda superficialista y antiteórica que tanto daño ha venido haciendo, y que tiene en boga las teorías sin pretensiones explicativas. Se considera que este trabajo de lo teórico se torna tarea primaria en el camino constructivo de modernidades no capitalistas. La teoría crítica se transforma en arma fundamental en la comprensión de lo que está en juego, en la dimensión de la situación, y en carcomer la “desconceptualización” generalizada que las voces cantantes de la teoría venden al por mayor a las nuevas estrategias de *management* de empresas. En ese sentido, el anacrónico enfoque de conjunto y de larga duración que este trabajo defiende, maliciosamente llamado “gran relato”, se transforma en algo más que un simple ejercicio de divertimento.

Decepcionados se encontrarán los que corran a los textos de Marx a buscar soluciones o “recetas de cocina” para la manera correcta de proceder; esos quienes achacan a la teoría crítica el rol del mercader para que haga sus mejores ofertas. La mentalidad imbuida en la lógica mercantil, pensará que el anverso de esta teoría dará las indicaciones paso por paso para construir una sociedad mejor, propuesta que cual expendio mercantil, podrá pasivamente comprarse, usarse, y de ser necesario, desecharse para comprar otra. La crítica categorial marxiana ha puesto de manifiesto, como ninguna otra perspectiva, las consecuencias negativas, destructivas y barbáricas

del sujeto automático, de modo que sea asequible deducir del análisis de sus categorías fundamentales (mercancía, valor, trabajo, dinero, capital) las mejores estrategias para derrotarlo. Pero el manual al uso o la fórmula mágica aplicable a cualquier sociedad imaginable, definitivamente no se encuentran.

*Mapa y no calco.* Deben ser los movimientos de personas que quieran constituir otra vida orientada a romper la irracionalidad de la producción por la producción, y a apropiarse de todas las posibilidades efectivas que dormitando se encuentran entre nosotros, potencias sociales que ya podrían ser configuradas a favor de la vida y el disfrute, las que en sus emprendimientos colectivos construyan la negación determinada de lo dado, desde sus peculiaridades y experiencias prácticas diferenciadas. El sufrimiento real de los seres humanos reconocido como estructural y sistémicamente generado, constituye un paso fundamental para la creación de lazos de cooperación y asociación humanas. La densidad histórica presente en la trivialidad de la vida debe dar los insumos para la búsqueda de modernidades no capitalistas. Una asociación deseada de seres humanos que quieran otra vida, una sin dinero, mercancías, trabajo, sujeto automático; donde se diga “no más” a la lógica imperante y tome dimensiones reales el “transformar el mundo” (Marx), el “cambiar la vida” (Rimbaud) y la “revolución de la vida cotidiana”. Aunque parezca de película, una vida sin compra y venta en el mercado es posible, fue efectiva en gran parte del mundo antes del impacto meteórico del capital.

El mundo de la inversión real ha racionalizado la irracionalidad general. Aparece como utópico el cuestionamiento de las jornadas laborales extensas y del desempleo masivo en la época de mayor desarrollo tecnológico, que posibilitaría un esfuerzo social mínimo para atender las necesidades generales, posibilidad prevista inclusive por Aristóteles en su esclava sociedad<sup>231</sup>; aparece como utópica la exigencia a romper con la riqueza concebida como espectralidad social compuesta por tiempo de vida, y la posibilidad real de establecer un nuevo tipo de riqueza, donde cada cual pueda participar de los beneficios de la sociedad según sus necesidades, y pueda dar a

---

<sup>231</sup> En *El Capital I* Marx destaca que “el más grande pensador de la antigüedad”, Aristóteles, cuestionó la esclavitud como premisa incuestionable de la República, y esto, desbordando su tiempo, lo logró visualizar el Estagirita anhelando lo que la modernidad puso a disposición humana por vez primera: “Si todas las herramientas obedeciendo nuestras órdenes o presintiéndolas, pudieran ejecutar la tarea que les corresponde, al igual que los artefactos de Dédalo, que se movían por sí mismos, o los trípodes de Hefesto, que se dirigían por propia iniciativa al trabajo sagrado; si las lanzaderas tejieran por sí mismas [...], ni el maestro artesano necesitaría ayudantes ni el señor esclavos” (Aristóteles, citado en Marx 2017 I, p. 487).

ella lo que sus capacidades le faculden. No se trata simplemente de tomar la técnica, la ciencia y la industria tal y como están y usarlas de manera solidaria, en un simple cambio de manos: la lógica de la valorización del valor misma que les transformó desde dentro y les direccionó en una línea, debe ser puesta en duda y transformada cualitativamente. Las fuerzas productivas transformadas en destructivas pueden ser desparasitadas y apropiadas real, práctica y concretamente por las personas. Parte de esta reapropiación implica la transformación de las nociones hegemónicas de espacio y tiempo, la relación personal con el mundo, con la naturaleza y con los otros seres humanos. Se torna impensable concebir una vida no atomizada o monádica, una vida comunitaria. La construcción de comunidad concreta sólo puede ser posible aboliendo las formas fetichistas, asociales con las que se ha creado la ilusoria comunidad en el capitalismo, sustituyendo su forma ilimitada y abstracta de riqueza, por una cualitativa y concreta.

Ante la destrucción generalizada y el olvido inducido de otras formas de vida, se torna cada vez más complejo el uso de ejemplos de sociedades loables. Marx alabó la comuna rural rusa (destruida por el “marxismo ilustrado”) como punto de partida concreto para la emancipación. Desperdigadamente, sin lugar a dudas, es posible encontrar experiencias concretas que han resistido a las bondades del progreso, manteniendo modos comunitarios gobernados por ritmos naturales, por solidaridades, usufructo común de la tierra, tomas de decisiones democráticas y horizontales, trato respetuoso con la naturaleza; sin embargo, no se puede caer en la mitologización de estos grupos como si tuviesen intrínsecamente bondades incuestionables, pues algunos exhiben actitudes autoritarias y discriminatorias para con otros grupos o a lo interno suyo. “Una modernidad alternativa no podría contar con lo no occidental como un antídoto seguro contra el capitalismo” (*IM*, p. 198). Por sí misma la vida de estas comunidades humanas no constituye un “modelo a seguir”, sino que el diálogo y su presencia en el diseño de las alternativas, sí resulta fundamental. El rescate de la técnica en su dimensión dialógica con la naturaleza, o antiguos saberes de vivir en abundancia, así como ritmos de vida no sometidos al imperativo de la eficiencia o rentabilidad, son esbozos de formas que pueden servir a la génesis de las nuevas convivencias. Rastros vivos de formas alternativas de vivir que pueden iluminar con sus racionalidades, relaciones y de metabolismo con la naturaleza.

Abrir paso a la propia forma de ser de la cultura, es decir, al mestizaje real, se constituye en una tarea impostergable. Un mestizaje que supere el hipócrita emprendido por las repúblicas

nacidas en la Independencia que continúan por diferentes vías la lógica de la Conquista, que no es más que la consecución por diversos medios del *apartheid* a través de nuevas formas institucionales; uno que destruya la careta artificial del que se presente como tal mestizaje y que no pasa de ser una imposición uniformadora, que porta una idea conciliadora y tranquilizadora del mismo, resguardándose en la protección de sus identidades y sin abrirse a lo otro, “que sólo acepta a los otros dentro de las fronteras de sus dominios en la medida en que dejen de ser otros, se autoaniquilen, y pasen a ser «connacionales»”, y que asume el mestizaje como el acto de “aceptarnos los unos a los otros”, en tanto que simplemente nos toleramos y aguantamos unos a otros “(siempre «hasta un cierto límite»)”; un efectivo mestizaje que realmente asuma que “«transformarnos realmente y sin límites los unos a los otros»” es la única posibilidad real de dialogar (VS, pp. 245-246). El proceso de mestizaje indudablemente aparece como una necesidad imperiosa –quizá similar a la experimentada en la Conquista–, en medio de una catástrofe que demandará la puesta en escena de estrategias de sobrevivencia y de formas novedosas de convivencia; mestizaje que definitivamente aparece como un momento fundamental de esa buscada modernidad alternativa.

La socialidad universalizada que ha logrado el capital en su totalización, debe ser puesta en duda a partir de un principio concreto, cualitativo, que sustituya esa abstracción, pero que no destruya el grado de socialización alcanzado. El movimiento global y no aislado debe apropiarse de las fuerzas sociales vertidas sobre el mundo, no darle chance a “fundamentalismos premodernizantes” que buscan encerrarse en guetos, tentativa que tiene tanto sentido emancipatorio como comprar en Starbucks café orgánico en recipiente reciclable. “El enclaustramiento en lo propio, originario, auténtico e inalienable” aparece sin lugar a dudas como un catalizador a la barbarie. “El «abrirse» es la mejor manera del afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano” (MdB, p. 27). La urgencia sin dudas está en alcanzar la modernidad que permita *la articulación constructiva de diversos que no renuncian* (porque la experimentan como parte de su identidad) *a su diversidad* (Gallardo).

En tiempos como los nuestros, en los que la vida moderna actual parece conducir la vida civilizada a un futuro auto-suicida, un relato histórico nos muestra que la tradición plural de la modernidad puede darnos la esperanza de que no todas las posibles vidas civilizadas se perderán con el fin de

la modernidad capitalista; que, después de todo, una modernidad alternativa podría ser aún una perspectiva real (Echeverría, 2011c, p. 188).

La propuesta de modernidad alternativa aparece cada vez más difícil de mantener ante la identificación totalitaria que el capital ha hecho con lo moderno, identificación mantenida por muchas perspectivas teóricas que lanzan el agua sucia con todo y niño. Más que nunca se torna necesario hablar de una modernidad alternativa en un mundo donde la mayor parte de la humanidad *efectivamente* no tiene asegurado “ni siquiera su derecho a la vida”, como decía Adorno del arte. La modernidad capitalista se ha encargado por siglos de expropiar a la humanidad de todo, ahora se trata en un movimiento consciente, de reappropriarse lo que ella ha robado. El evidente fin de esta forma de organización social no es garantía de un futuro mejor. Nada está escrito, y es precisamente en estos momentos de crisis donde la creatividad, el ingenio y la imaginación humanas son capaces de las más grandes inventivas, una, por ejemplo, capaz de producir *un mundo donde quepan muchos mundos*.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS

#### ▪ *Libros*

Echeverría, B. ([1986] 2017). *El discurso crítico de Marx*. (2ª ed.) México: FCE/Itaca. [DCM]

Echeverría, B. ([1992] 1994). *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*. (2ª ed.). México/Quito: Facultad de Economía/Nariz del Diablo. [CC]

Echeverría, B & Kurnitzky, H. ([1993] 2003). *Conversaciones sobre lo barroco*. México: Red Utopía/Jitanjáfora. [CB]

Echeverría, B. ([1995] 2018). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Era. [IM]

Echeverría, B. ([1998] 2000). *La modernidad de lo barroco*. (2ª ed.). México: Era. [MdB]

Echeverría, B. ([1998] 2014). *Valor de uso y utopía*. (3ª reimp.). México: Siglo XXI. [VU]

Echeverría, B. (1998). *La contradicción de valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. México: Itaca. [CV]

Echeverría, B. ([2001] 2013). *Definición de la cultura*. (2ª ed., 1ª reimp.). México: FCE/Itaca. [DC]

Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo*. México: Era. [VS]

Echeverría, B. (2008). *La americanización de la modernidad*. [Compilador]. México: CIAN/UNAM/Era. [AM]

Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM. [QM]

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era. [MB]

Echeverría, B. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Desde abajo. [SWB]

Echeverría, B. (2011). *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Itaca. [MM]

Echeverría, B. (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. México: Itaca. [ME]



▪ *Artículos, capítulos de libros y entrevistas*

- Echeverría, B. (1978). El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario. *Dialéctica*, 3(4), 95-105.
- Echeverría, B. (1984). La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossman y la teoría del derrumbe. En P. López Díaz (coord.). *La crisis del capitalismo. Teoría y práctica* (pp. 173-193). México: Siglo XXI-UNAM.
- Echeverría, B. (1997). *Queer, manierista, bizarre, barroco*. *Debate Feminista*, 16, 3-10.
- Echeverría, B. (2002). La clave barroca de América Latina. Recuperado de <https://goo.gl/KugKEX>
- Echeverría, B. (2003). Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría [Entrevista de M. Cerbino & J. Figueroa]. *Íconos*, (17), 102-113.
- Echeverría, B. (2005). La múltiple modernidad de América Latina. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, (4), 57-70.
- Echeverría, B. (2006). Lefebvre y la crítica de la modernidad. *Veredas*, 7(12), 33-37.
- Echeverría, B. (2009). Por una modernidad alternativa. [Entrevista de A. Cue]. *Fractal*, (55). Recuperado de <https://goo.gl/zagVdu>
- Echeverría, B. (2010). La crisis civilizatoria. *Estudios ecológicos*, (6), 3-10.
- Echeverría, B. (2011a). Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía [Entrevista de J. Singüeza]. *Crítica y emancipación*, (5), 79-89.
- Echeverría, B. (2011b). Crisis de la modernidad. En *Crítica de la modernidad capitalista. Antología* (pp. 165-176). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, B. (2011c). La modernidad múltiple. En *Crítica de la modernidad capitalista. Antología* (pp. 177-188). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, B. (2013). La actualidad del discurso crítico. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, (19), 77-86.

## FUENTES SECUNDARIAS

- Adorno, Th. & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Obra completa 3*. (Trad. J. Chamorro). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2004). *Teoría estética. Obra completa 7*. (Trad. J. Navarro). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2009). *Disonancias. Introducción a la sociología de la música. Obra completa 14*. (Trad. G. Menéndez). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel. Obra completa 5*. (Trad. J. Chamorro). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. (Trad. M. Vedda). Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Anderson, P. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. (Trad. L. Bredlow). Barcelona: Anagrama.
- Arizmendi, L. (2016). *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo*. México: IPN.
- Arrighi, G. (2014). *El largo siglo XX*. (Trad. C. Prieto). (2ª ed.). Madrid: Akal.
- Barreda, A. (2015). Aproximación a la crítica de la economía política de Bolívar Echeverría. En R. Serur (comp.). *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 59-72). México: Era/UAM-Xoc.
- Bartra, A. (2014). *El hombre de hierro: límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*. (2ª ed.). México: UACM/UAM/Itaca.
- Bartra, A. (2016). Subversión grotesca de un *ethos* barroco. En J. G. Gandarilla (coord.). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la Modernidad* (pp. 363-384). México: Akal.
- Baudrillard, J. (1999). *Crítica de la economía política del signo*. (Trad. A. Garzón). (12ª ed.). México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Gran Bretaña: Polity Press/Blackwell.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. (Trad. J. Navarro, et al.). Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (2008). La obra de arte en la época de su reproducción mecanizada. En *Obras libro I/vol. 2* (pp. 323-353). (Trad. A. Brotons). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010). Calle de dirección única. En *Obras libro IV/vol. 1* (pp. 23-89). (Trad. J. Navarro). Madrid: Abada.

- Berman, M. (2013). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. (Trad. A. Morales). (2ª ed., aumentada). México: Siglo XXI.
- Blaut, J. M. (2000). *Eight Eurocentric Historians*. Londres-Nueva York: Guilford.
- Bloch, E. (2006). *El principio esperanza [2]*. (Trad. F. González). Madrid: Trotta.
- Boltanski, L. & Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. (Trad. A. Riesco et al.). Madrid: Akal.
- Borón, A. (2006). Prólogo. En R. Fernández Retamar *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas* (pp. 9-14). Buenos Aires: CLACSO.
- Bourdieu, P. (2001). *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. (Trad. J. Jordá). Barcelona: Anagrama.
- Callinicos, A. (1989). *Against Postmodernism. A Marxist Critique*. Gran Bretaña: Polity Press/Blackwell.
- Carballo, F. (2014). Prólogo. En *De ruinas y horizontes. La modernidad y sus paradojas. Homenaje a Marshall Berman* (pp. 9-18). México: UAM/Itaca.
- Casanova, C. (2016). La doble modernidad: Bolívar Echeverría y la teoría crítica. *Escrituras americanas*, 1(1), 53-77.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. (Trad. P. Madrid). Barcelona: Virus.
- Crary, J. (2015). *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*. (Trad. P. Cortés). Barcelona: Ariel.
- de Ste. Croix, G. E. M. (1988). *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. (Trad. T. De Lozoya). Barcelona: Crítica.
- Debord, G. (2012). *La sociedad del espectáculo*. (Trad. J. L. Pardo). Valencia: Pre-Textos.
- Del Barco, O. (2017). *Esencia y apariencia en El Capital*. Buenos Aires: Marat.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (Trad. J. Vázquez). (9ª ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. (Trad. J. M. Alarcón & C. de Peretti). Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2015). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Eagleton, T. (1996). *The Illusions of Postmodernism*. Massachusetts: Blackwell.
- El Financiero*. (2020). Deuda pública de Estados Unidos superará el 100% del PIB en 2021. Recuperado de [shorturl.at/qsxD2](https://shorturl.at/qsxD2)

- Enzensberger, H. M. (1999). *Conversaciones con Marx y Engels*. (Trad. M. Faber). Barcelona: Anagrama.
- Finley, M. (1986). *La economía de la Antigüedad*. (Trad. J. J. Utrilla). (2ª ed.). México: FCE.
- Fischbach, F. (2012). De cómo el capital captura el tiempo. En F. Fischbach (coord.), *Marx. Releer El Capital* (pp. 85-115). (Trad. F. López). Madrid: Akal.
- Gadamer, H. G. (2000). Hegel y el mundo invertido. En *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (pp. 49-74). (Trad. M. Garrido). (5ª ed.). Madrid: Cátedra.
- Gallardo, H. (2018). *Fenomenología del ladino de mierda. Violencia y resistencia*. San José: Arlekin.
- Gallardo, H. (2019). *Franz Hinkelammert: emancipación y redención*. San José: Arlekin.
- Gandarilla, J. G. (2012). *Asedios a la totalidad: Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Barcelona-México: Anthropos/UNAM/CEIICH.
- Gandarilla, J. G. (2015). *Modernidad, crisis y crítica*. (3ª ed.) México: UNAM/CEIICH.
- Gandler, S. (2015). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. (2ª reimpr.). México: FCE/UNAM/FFyL/UAQ.
- García, G. I. (2001). *Las sombras de la modernidad. La crítica de Henri Lefebvre a la cotidianidad moderna*. San José: Arlekin.
- García, G. I. (2005). *La producción de la vida diaria. Temas y teorías de lo cotidiano en Marx y Husserl*. San José: Perro Azul.
- García, G. I. (2016). La interpretación histórica como teoría crítica latinoamericana: Bolívar Echeverría y Edudardo Grüner. *Escrituras Americanas*, 1(1), 113-154.
- Giddens, A. (1996). Modernidad y autoidentidad. En J. Beriaín (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo* (pp. 33-71). (Trad. C. Sánchez). Barcelona: Anthropos.
- Godelier, M. (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. (Trad. C. Amorós & I. R. de Solís). Madrid: Siglo XXI.
- Goldman, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. (Trad. J. L. Etcheverry). Argentina: Amorrortu.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel. Tomos I-VI*. (Trad. A. Palos). México: Era.
- Guigon, J. & Wajnsztein, J. (2004). *L'évanescence de la valeur: Une présentation critique du Groupe Krisis*. Paris: L'Harmattan.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. M. Jiménez). Madrid: Taurus.

- Habermas, J. (2004). Modernidad: un proyecto incompleto. En N. Casullo (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad* (pp. 53-63). (2ª ed.). Buenos Aires: Retórica.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.
- Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. Londres-Nueva York: Verso.
- Harvey, D. (2014). *Paris, capital de la modernidad*. (Trad. J. M. Amaroto). (2ª reimp.). Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2019). *Marx, El Capital y la locura de la razón económica*. (Trad. J. Madariaga). Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la lógica*. (Trad. A. y R. Mondolfo). (4ª ed.). Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. (Trad. J. L. Vermal). (2ª ed.). Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Fenomenología del espíritu*. (Trad. W. Roces). México: FCE.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (Trad. J. Gaos). (4ª reimp.). Madrid: Alianza.
- Heinrich, M. (2011). *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*. (Trad. C. Ruíz). Madrid: Escolar y Mayo.
- Heinrich, M. (2018). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. (Trad. C. Ruíz). (2ª ed.). Madrid: Escolar y Mayo.
- Hinkelammert, F & Duchrow, U. (2004). *La vida o el capital*. México: Dríada.
- Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México: Dríada.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. (2ª ed.). San José: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2014). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. (2ª reimp.). Heredia: EUNA.
- Hobson, J. (2006). *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. (Trad. T. de Lozoya). Barcelona: Crítica.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. (Trad. E. Albizu). Buenos Aires: Amorrortu.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. (Trad. T. Segovia). Madrid: Visor.

- Jameson, F. (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. (Trad. J. L. Pardo). Barcelona: Paidós.
- Jameson, F. (1999). Una crítica marxista del postmodernismo: entrevista con Frederic Jameson. En R. Vega (ed.). *Marx y el siglo XXI: una defensa de la Historia y del Socialismo*. Bogotá: Anthropos.
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. (Trad. H. Pons). Barcelona: Gedisa.
- Jameson, F. (2012). *El postmodernismo revisado*. (Trad. D. Sánchez). Madrid: Abada.
- Jappe, A. (1998). *Guy Debord*. (Trad. L. Bredlow). Barcelona: Anagrama.
- Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. (Trad. D. L. Sanromán). Logroño: Pepitas.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. (Trad. D. L. Sanromán). Logroño: Pepitas.
- Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. (Trad. D. L. Sanromán). Logroño: Pepitas.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. (Trad. N. Smilg). Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2007). ¿Existe una aceleración de la historia? En *Las contradicciones culturales de la modernidad* (pp. 319-345). (Trad. P. Storandt). Barcelona-México: Anthropos/UNAM.
- Krätke, M. (2018). Los «libros sobre la crisis» de Marx de 1857-1858. En M. Musto (ed.). *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después* (pp. 249-256). (Trad. A. Moreno). Bogotá: FCE.
- Kurz, R. (2002). *Lire Marx. Les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXIe siècle*. Paris: Éditions de la Balustrade.
- Kurz, R. (2015). La dictadura del tiempo abstracto. *NAHIMEN Teoría eta Estrategia*, 73-107.
- Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización*. (Trad. I. Rial). Buenos Aires: Marat.
- Larraín, J. (2000). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. (2ª ed.). Santiago: Andrés Bello.
- Le Goff, J. (2012). *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica*. (Trad. M. Serrano). Madrid: Akal.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. (Trad. A. Escudero). Madrid: Alianza.

- Lefebvre, H. (1991). *Critique of Everyday Life. Volume I. Introduction*. Londres-Nueva York: Verso.
- Lefebvre, H. (1995). *Introduction to Modernity*. (Trad. J. Moore). Londres-Nueva York: Verso.
- Lefebvre, H. (2012). *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. (Trad. M. Armiño). (13ª reimp.). México: Siglo XXI.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. (Trad. E. Martínez). Madrid: Capitán Swing.
- Lenin, V. I. (1976). *Obras completas. Tomo XXVIII*. Madrid: Akal.
- Lucrecio. (2002). *De la naturaleza de las cosas*. (Trad. A. Marchena). Barcelona: Folio.
- Lukács, G. (1975). *Historia y consciencia de clase*. (Trad. M. Sacristán). Barcelona: Grijalbo.
- Mandel, E. (1979). *El capitalismo tardío*. (Trad. M. Aguilar). México: Era.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. (Trad. J. G. Ponce). Madrid: Sarpe.
- Marx, K. & Engels, F. (1978). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. (Trad. W. Roces). Madrid: Akal.
- Marx, K. (1974). *Cartas sobre El Capital*. (Trad. F. Pérez). Barcelona: Laia.
- Marx, K. (1980). *Teorías sobre la plusvalía. Libros I-III*. (Trad. W. Roces). México: FCE.
- Marx, K. (1981). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*. (Trad. F. Blanco). México: Pasado y Presente/Siglo XXI.
- Marx, K. (1982). *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner*. (Trad. F. Blanco). México: Pasado y Presente/Siglo XXI.
- Marx, K. (1984). *Cuaderno tecnológico-histórico*. (Trad. E. Dussel). México: UAP.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. (Trad. M. Soler). (10ª ed.). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1988). Economic Manuscript of 1861-1863. En K. Marx, & F. Engels, *Collected Works*. Vol. 30. (Trad. B. Fowkes). Londres: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1991). Economic Manuscript of 1861-1863. En K. Marx, & F. Engels, *Collected Works*. Vol. 33. (Trad. B. Fowkes). Londres: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1994). Economic Manuscript of 1861-1863. En K. Marx, & F. Engels, *Collected Works*. Vol. 34. (Trad. B. Fowkes). Londres: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (2009). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. 3 vols.* (Trad. P. Scaron). (9ª reimp.). México: Siglo XXI.

- Marx, K. (2011). *El Capital. Libro I. Capítulo VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. (Trad. P. Scaron). (17ª reimp.). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2016). *Contribución a la crítica de la economía política*. (Trad. P. Scaron, et al.). (11ª reimp.). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. Libros I-III*. (Trad. P. Scaron et al.). Madrid: Siglo XXI.
- Mauss, M. (2012). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. (Trad. J. Bucci). Buenos Aires: Katz.
- Mignolo, W. (2010). La colonialidad: el lado más oscuro de la modernidad. En *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (pp. 46-93). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Millán, M. (2012). El *ethos* barroco y los asideros de una modernidad no capitalista. En D. Fuentes, I. García & C. Oliva (comps.), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación* (pp. 281-292). México: Itaca/UNAM.
- Montero, O. (2019). “Cual si tuviera dentro del cuerpo el amor”: Marx y la subsunción metafórica del *Fausto* de Goethe. *Praxis. Revista de Filosofía de la Universidad Nacional*, (80), 1-17. <https://doi.org/10.15359/80.1>
- Mumford, L. (1979). *Técnica y civilización*. (Trad. C. Aznar). (3ª ed.). Madrid: Alianza.
- Needham, J. (1977). *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. (Trad. R. Marínez & M. de la Torre). Madrid: Alianza.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2019a). La pobreza se extiende por todas partes, pero de forma muy desigual. Recuperado de <https://news.un.org/es/story/2019/07/1459131>
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2019b). Más de 820 millones de personas pasan hambre y unos 2000 millones sufren su amenaza. Recuperado de [shorturl.at/arFVZ](http://shorturl.at/arFVZ)
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2019c). La cifra de migrantes internacionales crece más rápido que la población mundial. Recuperado de [shorturl.at/jqAQ0](http://shorturl.at/jqAQ0)
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2020). Obesidad y sobrepeso. Recuperado de <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight>
- Ortega, J. (2018). *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. México: CEIICH/UNAM.
- Ortlieb, C. P. (2014). Objetividad inconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza. En *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía* (pp. 151-188). (Trad. L. Bredlow). (2ª ed.). Logroño: Pepitas.



- Osborne, P. (1995). *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*. Londres-Nueva York: Verso.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. (Trad. M. Serrano). Madrid: Marcial Pons.
- Postone, M. (2007). *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. (Trad. V. Handel & J. García). Madrid: Traficante de Sueños.
- Postone, M. (2016). An interview with Moishe Postone: That Capital has limits does not mean that it will collapse. *Crisis & Critique*, 3(3), 501-517.
- Pozas, R. (2006). *Los nudos del tiempo: la modernidad desbordada*. México: UNAM/IIS/Siglo XXI.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Ramas, C. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Reichelt, H. (2013). *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. (Trad. N. Schneider). Campinas: Editora da Unicamp.
- Rodríguez-Herrera, A. (2015). *La riqueza. Historia de una idea*. Madrid: Maia.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. (Trad. CEIICH & UNAM). Madrid: Katz.
- Rosdolsky, R. (2014). *Génesis y estructura de El Capital de Marx*. (Trad. L. Mames). (7ª reimp.). México: Siglo XXI.
- Rubin, I. I. (1979). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. (3ª ed.). (Trad. N. Míguez). México: Pasado y Presente/Siglo XXI.
- Sahlins, M. (2018). *Economía de la edad de piedra*. (Trad. E. Muñiz & E. R. Fondevila). (4ª reimp.). Madrid: Akal.
- Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica I*. (Trad. M. Lamana). Buenos Aires: Losada.
- Schmidt, A. (2012). *El concepto de naturaleza en Marx*. (Trad. J. Ferrari & E. Prieto). (4ª reimp.). México: Siglo XXI.
- Scholz, R. (2019). *El patriarcado productor de mercancías y otros textos*. (Trad. J. Zamora et al.). Santiago: Quimera Ediciones/Editorial Pensamiento & Batalla.

- Sohn-Rethel, A. (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. (Trad. M. Domínguez). Madrid: Dado.
- Taussig, M. T. (2010). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Thomson, G. (1959). *Los primeros filósofos*. (Trad. M. López & J. González). México: UNAM.
- Vega, R. (2019). *El capitaloceno. Crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales*. Bogotá: Teoría & Praxis.
- Wallerstein, I. (2003). *Crítica del sistema-mundo capitalista, entrevista con Carlos Aguirre Rojas*. México: Era.
- Weber, M. (1996). La ciencia como vocación. En *El político y el científico* (pp. 180-231). (Trad. F. Rubio). (16ª reimp.). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Trad. L. Legaz). (2ª ed.). México: FCE.
- White, L. (1982). *Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Xenos, N. (1989). *Scarcity and modernity*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. (Trad. A. Gimeno). Valencia: Pre-Textos.